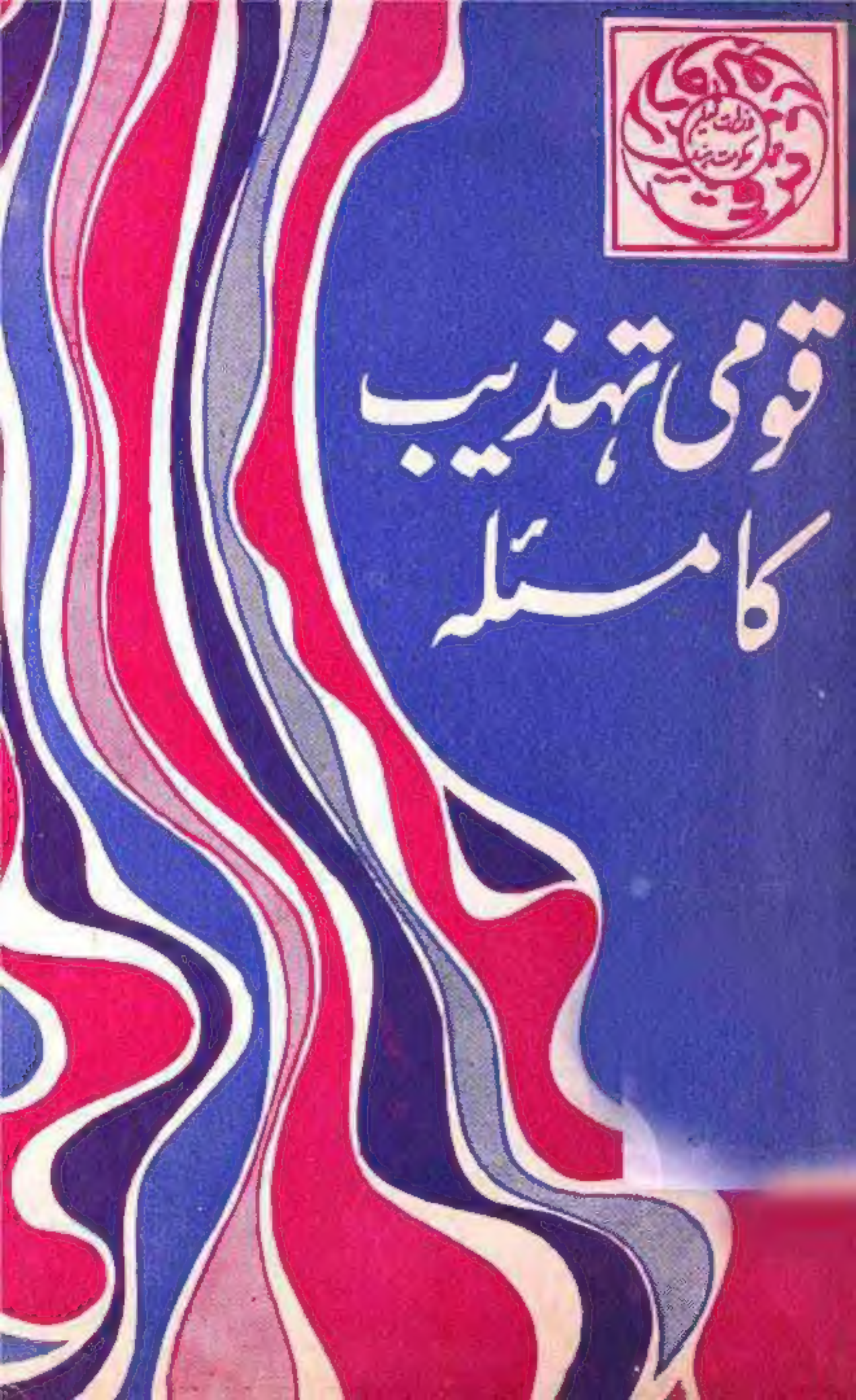




# قومی تہذیب کلام





# قومی تہذیب کا مسئلہ

# قوی تہذیب کا مسئلہ

سید عابد حسین

بیش خدمت ہے کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب ۔  
بیش نظر کتاب فیس بک گروپ کتب خانہ میں  
بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے 📌

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share>

میر ظہیر عباس روستمانی

0307-2128068 📞

@Stranger ❤️ ❤️ ❤️ ❤️ ❤️ ❤️ ❤️



ترقی اردو بیورو، نئی دہلی

سن اشاعت 1980 \_\_\_\_\_ 1902 شمس

© ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی

قیمت — Rs. 9/60

GAUMI TENZELB KA MAS'ALA

DR. ABID HUSAIN

کتابت: محمد ابوالحسنات

سرورق: بدر منظور

226

سلسلہ مطبوعات ترقی اردو بورڈ:

ڈائریکٹر بیورو فار پروموشن آف اردو (ویسٹ بلاک - آر کے پورم نئی دہلی)  
نے ترقی اردو بورڈ، وزارت تعلیم و ثقافت، حکومت ہند نئی دہلی کے لیے جے کے  
آفسیٹ پرنٹرز دہلی سے چھپوا کر شائع کیا۔

تہدیہ  
سیدین اور عزیز  
کی خدمت میں



# فہرست مضامین

9	از ڈاکٹر راجدھار شنن	پیش لفظ
	سابق صدر جمہوریہ ہند	
11	از مصنف	ریباچہ
13	از مصنف	مقدمہ
28	ہندوستانی تہذیب کے ماحذ	پہلا باب
39	قدیم ہند میں قومیت اور قومی تہذیب کی ابتدا اور نشوونما	دوسرا باب
59	اسلام اور اسلامی تہذیب ہندوستان آنے سے پہلے	تیسرا باب
67	اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کا سابقہ	چوتھا باب
87	ہندوستانی تہذیب (سلطنت مغلیہ کے زمانہ عروج میں)	پانچواں باب
100	ہندوستانی تہذیب (سلطنت مغلیہ کے دور زوال میں)	چھٹا باب
110	مغربی تہذیب اور اس کا ہندوستانی روپ	ساتواں باب
125	انگریزی تہذیب کا اثر ہندوستان پر	اسٹھواں باب
150	انگریزی تہذیب کے خلاف ردِ عمل سیاسی اور تہذیبی تفریق	نواں باب
183	موجودہ صورتِ حال تہذیبی وحدت کے امکانات	دسواں باب
203	نئی قومی تہذیب کی تعمیر	گیارھواں باب



# پیش لفظ

از ڈاکٹر ارادھا کرشنن

اس کتاب میں جس کا عنوان ”قومی تہذیب کا مسئلہ“ ہے ڈاکٹر سید عابد حسین نے ابتداء سے اب تک ہندوستانی تہذیب کی نشوونما پر ایک نظر ڈالی ہے اور اس کی مرکزی خصوصیات بتائی ہیں۔ یہ بحث قابلیت اور بصیرت کے ساتھ ایک مقصد کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے۔ ڈاکٹر حسین کا کہنا ہے کہ ہمارے ہاں زندگی کا ایک مشترک تصور رہا ہے جس کی تشکیل میں مختلف نسلوں اور مذہبوں نے حصہ لیا ہے۔ ”ہندوستان کی کئی ہزار سال کی تہذیبی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ اس میں گونا گوں کثرت کے اندر وحدت کا جو باریک رشتہ موجود ہے وہ ارباب قوت کے جبر و تشدد سے نہیں بلکہ عارفوں کے وجدان سے، فلسفیوں کی فکر سے، زاہدوں کی ریاضت سے اور فنکاروں کے تخیل سے پیدا ہوا ہے اور یہی سادھن ہیں جن کے ذریعے سے اسے زیادہ وسیع، مضبوط اور پائدار بنایا جاسکتا ہے۔“ شاید لوگوں کو تعجب ہو کہ ہماری تہذیب کی جڑیں تو روحانی قدروں میں پیوست ہیں لیکن ہماری حکومت غیر مذہبی ہے۔ دراصل غیر مذہبی ہونے سے مراد لامذہبیت یا دہریت یا مادی راحت کو اہم سمجھنا نہیں بلکہ اس بات کا اعلان کرنا اور اس پر زور دینا ہے کہ روحانی قدریں عالمگیر ہیں اور ان کو حاصل کرنے کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں۔

مذہب ایک وارداتِ قلب ہے جس سے انسان کی کایا پلٹ جاتی ہے۔ یہ خدا کے بارے میں کوئی علمی نظریہ نہیں بلکہ ایک روحانی شعور ہے۔ عقائد و اعمال، رسوم و عبادات، ادعان و اسناد یہ سب چیزیں معرفتِ نفس اور عرفانِ الہی کے تابع ہیں۔ جب کوئی شخص محض اپنی روح کو عالم ظاہر سے ہٹا کر باطن پر مرکوز کرتا ہے اور کیسوٹی کے ساتھ سحرِ م طلب ہوتا ہے تو اس پر یکایک ایک انوکھی پاک حیرت انگیز واردات گزرتی ہے جو اندر ہی اندر سلگتی ہے اور اس کی ہستی پر چھا جاتی ہے، اس کی ہستی بن جاتی ہے۔ یہ روحانی واردات ایک واقعہ ہے بنیادی اور قطعی۔ خود ان لوگوں کو جنہوں نے عقل



اور سائنس کی گود میں پرورش پائی ہے اس سے مفر نہیں ہے۔ ہم دنیات سے انکار کر دیں مگر واقعتاً سے نہیں کر سکتے۔ زندگی کے الاذ کو جو ہماری آنکھوں کے سامنے روشن ہے ماننا ہی پڑتا ہے چاہے ان قیاس آرائیوں کو نہ مانیں جو اس الاذ کے آس پاس بیٹھ کر حقہ پینے والے کیا کرتے ہیں حقیقت اور اذعان حقیقت ہیں، سرالوہیت اور عقیدۃ الوہیت میں فرق ہے یہ ہے مفہوم ریاست کے دنیاوی یا غیر مذہبی تصور کا اگرچہ اکثر لوگ اسے نہیں سمجھتے۔

یہ نقطہ نظر ہندوستانی روایات سے ہم آہنگ ہے۔ رگ وید کا عارف کہتا ہے "حقیقت ایک ہے۔ علماء اس کی الگ الگ تعبیریں کرتے ہیں" اشوک اپنے بارہویں فرمان میں اعلان کرتا ہے "جو شخص اپنے مذہب کی تعظیم کرے اور جوش عقیدت میں اسے اور سب مذاہب پر فوقیت دینے کے لیے دوسرے کے مذاہب کی تحقیر کرے وہ یقیناً خود اپنے مذہب کو نقصان پہنچاتا ہے۔ درحقیقت جو چیز پسندیدہ ہے وہ مذاہب کی ہم آہنگی ہے" "سموائے ابلو سادھو۔ صدیوں کے بعد اکبر کہتا ہے "نوع انسانی کے مختلف فرقے دولتِ خدا داد اور ولایت الہی ہیں۔ ان کے ساتھ محبت کا سلوک لازم ہے یہیں یہ سمجھنا چاہیے کہ رحمتِ خداوندی ہر مذہب کے شامل حال ہے..... خدائے لایزال اپنی نعمتیں سب انسانوں کو بخشتا ہے" یہ اصول ہمارے دستور اساسی میں شامل ہے۔ اس کے اندر سب کو پوری آزادی دی گئی ہے کہ جو مذہبی عقیدہ چاہیں رکھیں اور جو ارکان چاہیں ادا کریں۔ بشرطیکہ وہ جس اخلاقی کے منافی نہ ہوں ہم مختلف مذہبی روایات کی مشترک بنیاد کو تسلیم کرتے ہیں اس قدر مشترک کہ ہم سب وارث ہیں اس لیے اس کا سرچشمہ حقیقتِ سرمدی ہے۔ مذہب کے بنیادی تصورات کا عالمگیر ہونا جس کی شہادت تاریخ اور مذاہب کے تقابلی مطالعے سے ملتی ہے آنے والے زمانے کے لیے ہماری امیدوں کا سہارا ہے۔ اس سے مذہبی اتحاد اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم سب ایک ہی ناریہ جبل اللہ میں بندھے ہوئے ہیں۔ خواہ تاریخی حیثیت سے ہم سب الگ الگ مذہبوں کے پیرو کہلاتے ہوں۔

ڈاکٹر عابد حسین نے قومی وحدت کو مضبوط کرنے کے لیے کچھ تجویزیں پیش کی ہیں۔ ہم انہیں قبول کریں یا نہ کریں وہ اس کی مستحق ضرور ہیں کہ سب ہندوستانی جن میں سوچے کا مادہ ہے ان پر سنجیدگی سے غور کریں۔  
ایس۔ راوہا کر شنن



# دیباچہ

آج جب کہ دنیا کے کئی حصوں میں جمہوریت سے سوتے بظاہر خشک ہوتے ہوئے نظر آ رہے ہیں ہندوستان کی نئی جمہوریت کا ظہور آزادی کے پرستاروں کی نظر میں تاریخ کا ایک بہتم بالشان واقعہ ہے جو امید کا ایک نیا پیغام لے کر آیا ہے۔

ایشیائی ملکوں میں جمہوریت کی ناکامی یا محدود کامیابی کی بڑی وجہیں تین ہیں کہیں قومی مزاج اور تاریخی روایات جمہوریت کے لیے سازگار نہیں ہیں کہیں عوام میں تعلیم اور سیاسی شعور کی کمی ہے اور کہیں مخالف جمہوریت بیرونی اثرات رکاوٹ ڈال رہے ہیں۔ خوش قسمتی سے ہندوستان میں اس قسم کا کوئی خطرہ موجود نہیں ہے۔ جمہوریت ہندوستانی ذہن کے لیے کوئی غیر مانوس چیز نہیں۔ سائنسدان حکومت کی پیچیدہ تنظیم نہ تھی، لیکن گاؤں کی سطح پر جمہوریت کا ایک سیدھا سادا نظام ہندوستان میں قدیم زمانے سے موجود ہے۔ اور ہندوستانی عوام کتابی تعلیم سے محروم ہونے کے باوجود عملی زندگی میں موٹے موٹے سیاسی مسائل کی اچھی خاصی سوجھ بوجھ رکھتے ہیں۔ جہاں تک بیرونی ملکوں کے اثرات ہندوستان پر پڑ رہے ہیں وہ بھی مجموعی طور پر جمہوریت کے موافق ہیں۔

یہاں تو خطرہ جو کچھ ہے یہ ہے کہ ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب کثرت میں وحدت کے ایک نازک توازن پر مبنی ہے جس کے بگڑنے سے ملک میں ایسا انتشار اور ابتری پیدا ہو سکتی ہے کہ نہ صرف جمہوری نظام بلکہ سرے سے قومی آزادی ہی ختم ہو جائے۔

اس کتاب کے لکھنے کا مقصد یہ ہے کہ اس مسئلے پر جو آزاد ہند کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے معروضی علمی نقطہ نظر سے بحث کی جائے۔ ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب کی تاریخی نشوونما اور موجودہ صور حال کا جائزہ لیا جائے اور اس کے بقا اور استحکام کی تدبیروں پر غور کیا جائے۔

یہاں میں یہ کہہ دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ جب یہ کتاب پہلی بار لکھی گئی تھی (۱۹۴۰ تا ۱۹۴۶) اس وقت تک ہمارا ملک دو با اقتدار ریاستوں میں تقسیم نہیں ہوا تھا اور میرا موضوع بحث پورا برصغیر ہند تھا۔ تقسیم ہند کے بعد جس کا ایک بڑا محرک تہذیبی تفریق پسندی تھی، ایک طرف تو یہ ثابت ہو گیا کہ جس خطرے کو پیش نظر رکھ کر یہ کتاب لکھی گئی تھی وہ حقیقی تھا اور ہے۔ اور دوسری طرف اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ کتاب کو نئے سرے سے لکھتے وقت (جس کی وجہ آگے چل کر بیان کی جائے گی) ہم زیادہ تر ہندوستان



سے بحث کر رہی جو منقسم ہند کے تہذیبی سرمائے کا اصل وارث ہے لیکن اسی کے ساتھ میں اس بات کو واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میرے نزدیک پورا برصغیر ہند مجموعی طور پر ایک تہذیبی وحدت ہے اور اس کے دونوں حصے ہندوستان اور پاکستان جغرافیہ اور تاریخ کے علاوہ بہت سے اندرونی رشتوں سے اس طرح وابستہ ہیں کہ غالباً ان کی ایک دوسرے سے اتنی بے تعلق جتنی اب نظر آتی ہے زیادہ عرصہ تک باقی نہ رہ سکے گی اور ان کو کنیڈا کے دونوں حصوں کی طرح مل کر ایک باضابطہ مفاہیم نہیں تو کنیڈا اور ریاست ہائے متحدہ کی طرح ایک بے ضابطہ اشتراک ضرور قائم کرنا پڑے گا۔ اس لیے اگر ہندوستان کی اس تصویر میں کہیں پس منظر میں پاکستان کی جھلک بھی نظر آجائے تو تعجب نہ ہونا چاہیے۔ یہ آخر میں دونوں نظموں میں اس کتاب کو نئے سرے سے لکھنے کی وجہ بھی بن لیجئے۔ ایک تو تجربے سے یہ معلوم ہوا کہ کم و بیش ہزار صفحے کی کتاب پڑھنے والے بہت کم ہیں اور اے مقبول بنانے کے لیے مختصر کرنا لازمی ہے۔ دوسرے جب کتاب کا ترجمہ انگریزی اور جرمن میں کرنے کا خیال آیا تو بعض دوستوں نے بتایا کہ یورپ اور امریکہ میں بھی اب پڑھنے والے مختصر کتابوں کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی محسوس ہوا کہ مغربی پڑھنے والوں کے لیے دلچسپ اور قابل فہم بنانے کی غرض سے یوں بھی کتاب میں کافی رد و بدل ہونی چاہیے خصوصاً عہد وسطیٰ اور عہد قدیم کے ذکر کو (جن پر جرمن اور انگریزی میں) متعدد کتابیں موجود ہیں۔ مختصر کرنے کی اور صرف عہد جدید کے مسائل پر زیادہ تفصیل سے نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔

امید ہے کہ موجودہ شکل میں کتاب ہندوستان اور دوسرے ملکوں میں پڑھنے والوں کے وسیع حلقے تک پہنچ سکے گی۔

عابد حسین صاحب کی یہ کتاب 1955ء میں شائع ہوئی تھی اور اس وقت تک برصغیر کی قسری آزاد ریاست بنگلہ دیش کا وجود نہیں ہوا تھا، اب برصغیر کے تین حصے ہیں، ہندوستان، پاکستان، بنگلہ دیش۔ (ترقی اردو بیورو)



بیش خدمت ہے کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب ۔

بیش نظر کتب فہمیں بک گروپ کتب خانہ میں  
بھی ابلوڈ کر دی گئی ہے

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share>

میر ظہیر عباس دوستمانی

0307 2128068

@Stranger

# مقدمہ

## 1

علمی کاموں میں سب سے زیادہ دقت طلب کام تعریف خصوصاً مجرد تصورات کی تعریف ہے۔ ایک ایسا کلی تصور قائم کرنا جو بے شمار جزئیات کو اپنے احاطے میں لے لے بڑی در دسری چاہتا ہے بقرط سے جو اتھینس والے عاجز آگئے تھے اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ ہر شخص کو مجرد تصورات مثلاً عدل، شجاعت، عفت اور عشق کی تعریف پر مجبور کرتا تھا اور جرح کرتے کرتے اس کا ناک میں دم کر دیتا تھا۔ مگر مشکل یہ ہے کہ علمی مسائل میں اس کے بغیر کام بھی نہیں چلتا۔ ہم کلی اور مجرد الفاظ دن رات استعمال کرتے ہیں مگر ہمارے ذہن میں ان کا کوئی واضح اور معین مفہوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ علمی سمجھوتوں میں جہاں موضوع بحث کا مفہوم میرے نزدیک کچھ اور ہوتا ہے اور آپ کے نزدیک کچھ اور بڑی الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے مناسب یہ ہے کہ جن الفاظ پر ساری بحث کا دار و مدار ہو ان کا مفہوم بحث شروع ہونے سے پہلے معین کر لیا جائے قوی تہذیب کے سلسلے کی پہلی کڑی تہذیب اور قومیت کی تعریف ہونی چاہیے۔

آئیے ذرا یہ دیکھیں کہ عام طور پر لوگ تہذیب کا مفہوم کیا سمجھتے ہیں۔ اس کے سب سے زیادہ مشہور معنی ہیں پاکیزہ و پسندیدہ اخلاق و آداب جس شخص کی طبیعت، چال ڈھال، گفتگو اور برتاؤ میں ایک خاص موزونیت اور دلکشی ہو وہ تہذیب کہلاتا ہے۔ ان مادی چیزوں پر بھی تہذیب کا اطلاق ہوتا ہے جو انسان کے حسن ذوق اور حسن عمل سے وجود میں آئی ہیں۔ مثلاً ہم مغلوں کی عہد کی عمارتوں، باغوں اور تصویروں کو مغلیہ تہذیب کے آثار کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ کسی قوم کے اجتماعی ادارات اور اصول و قوانین بھی تہذیب کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں جیسے قدیم یونانیوں کا نظام ریاست اور نظام تعلیم یا قدیم رومیوں کا نظام قانون ان قوموں کی تہذیب کے اہم عناصر سمجھے جاتے ہیں۔ بعض اوقات تہذیب کا لفظ اس سے زیادہ مجرد اور وسیع مفہوم میں استعمال ہوتا ہے یعنی زندگی کا مکمل نصب العین جو کسی قوم کے سامنے ہو، ان معیاروں کا ہم آہنگ تصور جس پر وہ اپنی اور دوسروں کی زندگی پر مبنی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مغرب کی تہذیب کی

بنادیت پر ہے اور شرقی تہذیب کی روحانیت پر تو تہذیب کا یہی مفہوم ہمارے پیش نظر ہوتا ہے۔  
آگے چل کر ظاہر ہو گا کہ یہ چاروں معنی ایک ہی چیز کے مختلف پہلوؤں اور مختلف اقسام وجود کو  
ظاہر کرتے ہیں اور تہذیب کی جامع تعریف کو ان سب پر حاوی ہونا چاہیے۔

یہاں مختلف اقسام وجود کا فقرہ تشریح چاہتا ہے۔ وجود کی دو قسمیں یعنی مادی وجود اور نفسی وجود  
سے ہم واقف ہیں۔ میرا جسم جو خارج میں موجود ہے جسے میں خود اور دوسرے حواس ظاہری سے محسوس  
کرتے ہیں۔ مادی وجود رکھتا ہے۔ میرے خیالات اور جذبات جن کا صرف میں بلا واسطہ دراک کر سکتا  
ہوں نفسی وجود رکھتے ہیں۔ مگر ان دو کے علاوہ وجود کی اور بھی قسمیں ہیں جن کا ہمیں اس وقت تک شعور  
نہیں ہوتا جب تک ہمیں خاص طور پر ان کی طرف توجہ نہ دلائی جائے۔ وہ خیالات، معتقدات اور  
اصول جو صرف ایک فرد کے نفس تک محدود نہ ہوں بلکہ بہت سے افراد میں مشترک ہوں اور ایک فرد  
سے دوسرے فرد کو منتقل ہوتے رہیں، بعض فلسفیوں کے خیال میں محض عارضی موضوعی وجود نہیں بلکہ ایک  
مستقل معروضی وجود رکھتے ہیں۔ جیسے مذہب، قانون، ریاست و محرم معنی میں، انھوں نے اس قسم کے وجود  
کا نام معروضی ذاتی وجود رکھا ہے۔ چوتھی قسم میں کیمیل کے وہ مثالی نمونے، معیار، خصل ہیں جن پر ہم چیز و  
بہرہ کی زندگی کے ہر اصول کو مبنی بن کر زندگی کو پکھلتے ہیں اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں یہ  
اقدار اعلیٰ مثلاً حق، حسن وغیرہ انداطون کی اصطلاح میں اعیان کہلاتے ہیں اور اس کے قول کے مطابق  
پنا ایک مخصوص وجود رکھتے ہیں جو وجود یعنی کہلاتا ہے۔ پانچویں قسم وجود معنی کی ہے جو ہر قسم کے تعینات سے  
بری ہے۔ یہ فلسفیوں کے ہاں خدا کے وجود کا تصور ہے۔ ان میں سے چوتھی قسم یعنی یعنی وجود پر اور ان اقدار  
پر جن کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے ہمیں ذرا تفصیل سے نظر ڈالنی چاہیے کیونکہ اس سے تہذیب کی تعریف  
میں مدد ملی جائے گی۔

بالعناطبیعات کے مختلف نظریات میں اختلاف کی بنا حقیقت میں وجود ہی کا مسئلہ ہے۔ بعض  
فلسفی صرف مادے کے وجود کے قائل ہیں اور دنیا کی سب چیزوں کو مادے ہی کی شکل قرار دیتے ہیں۔ اس  
برعکس بعض صرف ایک غیر مادی جوہر کو مانتے ہیں جسے وہ روح یا نفس کہتے ہیں۔ پھر بھی عام طور پر  
سب کے ہاں ان پانچوں شعبوں وجود کا تصور موجود ہے۔ خواہ وہ انھیں مستقل اقسام وجود تسلیم کریں یا نہ  
کریں۔ چنانچہ ایسے، جنمائی، اخلاقی اعیان کے وجود کو جو محض باطنی نہیں ہیں بلکہ معروضی اشیاء کی طرح  
پائیدار ہیں یعنی اقدار اعلیٰ کو کسی نہ کسی شکل میں سمجھی فلسفی مانتے ہیں۔ فلاسوفوں کے نزدیک قدر معنی خیر ہے  
اور جو اعیان کے ساتھ عالم مثال میں، پنا مستقل وجود رکھتا ہے۔ زمانہ جدید کے فلاسفین کے نزدیک



اقدار اعلیٰ خارجی حیثیت سے وجود نہیں رکھتے۔ بلکہ تکمیل کے مثالی تصورات یا پیمانے میں جن کو ہم ہر چیز کی قدر و قیمت کا معیار اور ہر عمل کا آخری مقصد قرار دیتے ہیں۔ یونانی عموماً تین اقدار اعلیٰ کے قائل تھے، حق، حسن اور خیر۔ اکثر فلسفی مذہبی اور سماجی قدروں یعنی ہستی مطلق کی معرفت اور ہنی نوع کی محبت کو سب سے بڑا قدر مانتے ہیں۔ آج کل حیاتی اقتصادی قدر یعنی بقائے نسل اور راحت اور سیاسی قدر یعنی طاقت کی صحیح تقسیم اور صحیح استعمال کو بھی مستقل اقدار تسلیم کیا جاتا ہے۔

ہم یہاں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے کہ قدر کی حقیقی نوعیت کیا ہے، وہ کون کون سی ہیں اور ان میں تقدیم و تاخیر کی کیا ترتیب ہے۔ بلکہ صرف اس بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں کہ اشیا اور اعمال کی قدر و قیمت کے ایسے معیروں کو کسی نہ کسی شکل میں بھی لوگ مانتے ہیں۔ سب کے نزدیک ہر اخلاقی تحسین کی بنیاد اور ہر اخلاقی عمل کا مقصد انہی اعلیٰ قدروں میں سے کوئی نہ کوئی قدر ہوتی ہے۔ اگر ہم تہذیب کے ان چاروں مفہوموں پر نظر ڈالیں جن کا ذکر اس مقدمے کے شروع میں ہے، تو یہ معلوم ہوگا کہ تہذیب کے تصور کو قدر کے تصور سے بہت گہرا تعلق ہے۔ تہذیب کا سب سے وسیع اور بڑا مفہوم ان الفاظ میں ادا کیا جاسکتا ہے: "قدر کا شعور جو یک انسانی جماعت رکھتی ہے اور جس کے مطابق وہ اپنی زندگی کی تشکیل کرنا چاہتی ہے۔" ظاہر ہے کہ ان قدر کے شعور میں تناقص اور تضاد نہیں بلکہ اتحاد اور ہم آہنگی ہونی چاہیے ورنہ وہ زندگی کے لیے شمع راہ کا کام نہیں دے سکتا۔ یہ مفہوم جو دہ بیان کیا گیا۔ تہذیب کے عینی پہلو کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ اجتماعی ادارات اور نظامت ریاست، معاشرہ، آرٹ، علم جو مستقل نتائج میں حصول اقدار کی کوشش کے، تہذیب کے معروضی ذہنی پہلو قرار پائیں گے۔ پھر فرد کے اخلاق و آداب، ان کے نفس کی وہ صفات جن میں اقدار کی روت موجود ہے اور جن کے اظہار میں کسی نہ کسی قدر کی جھلک نظر آتی ہے تہذیب کا موضوعی نفسی پہلو کہلائیں گے اور وہ اشیا جن میں انسانی اقدار کی تخلیق کرتا ہے مثلاً خوشنما تصویر، خوبصورت عمارت، اس کا مادی پہلو کہلائیں گے۔

اس تمہید کے بعد ہمارے لیے تہذیب کی تعریف کرنا مقابلتہ آسان ہو گیا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ "تہذیب نام ہے اقدار کے ہم آہنگ شعور کا جو یک انسانی جماعت رکھتی ہے، جسے وہ اپنے اجتماعی ادارات میں ایک معروضی شکل دیتی ہے جسے افراد اپنے جذبات و رجحانات، اپنے سبھاؤ اور برتاؤ میں اثرات میں ظاہر کرتے ہیں جو وہ مادی اشیا پر ڈالتے ہیں۔" یہ تعریف سقراط کی جرح کی تاب لاسکے یا نہ لاسکے یکس سے ہے یہ ایک یہ جامع تصور ہاتھ آجاتا ہے جس میں تہذیب کے کل مروجہ معنی شامل ہیں۔ یہ

میز کر دیں۔ یعنی مذہب اور تمدن ہے۔

مذہب ایک معنی میں تو کل تہذیب پر حاوی ہے اور ایک معنی میں محض اس کا ایک جزو جہاں مذہب سے مراد روح مذہب ہو یعنی وہ واردات جو ہم پر حیات و کائنات کی حقیقت اور اس کے مقصد کو منکشف کرتی ہے اور اسی مقصد کے اعتبار سے اقدار کو سنجیدہ قبول بخشی ہے، وہاں مذہب تہذیب کا حقیقی جوہر ہے۔ اور ساری تہذیب اسی کا ظہور لیکن جہاں مذہب اس ہیئت معروضی کے معنی میں آئے جس میں واردات حقیقت مشخص ہوتی ہے تو مذہب تہذیب کا محض ایک جزو ہے، خود کتنا ہی اہم جز کیوں نہ ہو مثلاً مذہب عیسوی کی روح عہد وسطیٰ میں کل یورپی تہذیب کی روح و رواں تھی۔ مگر اس کی ہیئت معروضی یعنی روی کلیسا اس تہذیب کا محض ایک جزو تھا۔ اگرچہ اتنا اہم جزو کہ پوری تہذیب پر چھایا ہوا تھا۔ مذہب کے پہلے معنی کے لحاظ سے اس میں اور تہذیب میں کبھی نزاع نہیں ہو سکتی لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے مذہب اور دوسرے شعبہ ہائے تہذیب میں شدید کشمکش کا ہونا ممکن ہے جیسے عہد وسطیٰ میں کلیسا اور ریاست، مذہب اور علم میں تھی۔ جتنا سبکی مذہب روح مذہب سے اور دوسرے شعبہ ہائے تہذیب روح تہذیب سے خالی ہوتے ہیں اسی نسبت سے یہ کشمکش زیادہ شدید ہوتی ہے۔

مذہب سے کبھی زیادہ تمدن کا تصور تہذیب کے تصور سے ملتا جلتا ہے۔ بلکہ اکثر تمدن اور تہذیب بالکل ہم معنی سمجھے جاتے ہیں۔ تمدن کے مفہوم کو یہ وسعت الہی یورپ نے حاصل ہی دی ہے اور اس میں اس کے مخصوص تصور زندگی کی جھلک نظر آتی ہے۔ دراصل تمدن تہذیب کے ارتقا کی ایک خاص منزل ہے۔ اگر آپ تہذیب کی اس تعریف پر جو ہم اوپر کر چکے ہیں نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ مادی، شیا میں قدار کی تخلیق کرنا بھی تہذیب کا ایک بنیادی کام ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تہذیب کی تکمیل کے لیے مادی دسائی کی بھی ضرورت ہے۔ ابتدا میں مادی ترقی کی وہ منزل جس میں انسان ایک بہت بڑی تعداد میں ایک جگہ بسے یعنی شہر آباد ہوئے لگے تمدن کہلائی کیونکہ شہری زندگی کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہاں راحت و آرام کے مادی وسائل موجود ہوتے جن کے بغیر تہذیب ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس لیے رفتہ رفتہ تمدن تہذیب کے مادی پہلو کی ایک ترقی یافتہ حالت کا نام ہو گیا۔ کبھی کبھی خود ان مادی وسائل کو بھی جو ایک ادب و درجے کی تہذیب کے لیے ضروری ہیں تمدن کہہ دیتے ہیں لیکن مادی اشیا تہذیب کی معاون اسی صورت میں ہو سکتی ہیں جب کہ کسی قدر کی حامل یا کسی قدر کے حصول کا ذریعہ ہوں۔ اگر وہ اقدار سے خالی یا اقدار کے منافی ہوں تو تہذیب کی ترقی میں سنگ راہ ثابت ہوں گی۔ چنانچہ تمدن ہمیشہ تہذیب کا حلیف نہیں بلکہ کبھی کبھی اس کا حریف بھی ثابت ہوتا ہے۔ اگر تمدنی زندگی کے تعلقات قوموں کو مذہب اور اخلاق سے بے پردہ کر دیں یا



انہیں اتنا آرام طلب بنادیں کہ وہ اپنی حفاظت کے قبل نہ رہیں تو گویا ان کا تمدن براہ راست تہذیب کا منہ لف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تاریخ میں ایسی مثالیں دیکھتے ہیں کہ تہذیب کو نئی زندگی بخشنے کے لیے ایک کھوکھلے اور فرسودہ تمدن کو مٹانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

## 2

تہذیب کے متعلق جو بحث ہم نے کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تہذیب کی اصل ایک نئی جماعت ہوا کرتی ہے جسے معاشرہ یا سماج کہتے ہیں۔ اس معاشرے یا سماج میں اگر تہذیبی وحدت کے ساتھ یہی وحدت بھی پائی جائے تو اسے سچ کل کی اصلاح میں قوم کہتے ہیں۔ تہذیب کی تعریف کرنے کے بعد اب ہمیں قوم کا بھی ایک واضح تصور اپنے ذہن میں قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

سیاسی قومیت کا تصور دنیا میں ہمیشہ سے موجود ہے لیکن جدید یورپ میں اسے غیر معمولی اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ پہلے انسانی جماعت کو رشتہ استناد میں مربوط کرنے والی قوتوں میں مذہب، نسل اور تہذیب کے ساتھ ساتھ ریاست کا بھی شمار تھا۔ لیکن جب سے یورپ میں مذہب کا اثر لوگوں کے دلوں ... سے کم ہوا اور کلیسا کی قوت گھٹی تو ریاست اجتماعی زندگی کا اصل مرکز بن گئی اور اس قومیت یعنی ایک ہی ریاست کے شہری ہونے کا احساس سب سے بڑا ربط اتحاد سمجھا جانے لگا۔

عام طور پر لوگوں کے ذہن میں قومیت کا تصور یہی ہے کہ انسانوں کی وہ جماعت جو ایک ہی ریاست میں ایک خاص سیاسی نظام کے ماتحت رہتی ہے قوم کہلاتی ہے۔ لیکن یہ تعریف ناکافی ہے۔ اگر اتفاق سے یا حکمران قوت کے جبر سے انسانوں کے مختلف گروہ ایک ہی ریاست کے ماتحت آگئے ہیں تو انہیں ایک قوم کہنا صحیح نہیں۔ قوم کا اطلاق اس جماعت پر ہو گا جو اپنی خوشی سے یک خاص سیاسی نظام قبول کر کے ایک ریاست بناتی ہے حقیقت میں قومیت کا موجودہ تصور پیدا ہی اس وقت سے ہوا ہے جب سے ریاست کے قیام کے لیے عام لوگوں کی مرضی کسی نہ کسی شکل میں ضروری سمجھی گئی تھی اصل قومیت انسان کی ایک جماعت کا اپنی مرضی سے ایک سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کرنا اور ایک ریاست میں رہنا ہے۔ باقی سب باتیں جو قوموں میں پائی جاتی ہیں وہ شرائط سابقہ ہیں جو قومیت کی راہ کو ہموار کرتی ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ شرائط سابقہ یعنی وہ چیزیں جو انسانوں کے ایک جماعت کو قومیت کے رشتے میں مربوط کرنے کے لیے پہلے سے ہونی ضروری ہیں کون کون سی ہیں۔







آپ پورا کر کے گا۔ زراعت کے لیے کافی زمین پر صنعت کے لیے کچا مال، کوئلہ، لوہا، نقل و حمل کے لیے انڈیا ملک میں آسان راستے اور سمندر کا وسیع ساحل۔ غرض کل چیزیں جو ایک مکمل معاشی نظام کے لیے ضروری ہیں اور جن کے حاصل کرنے کے لیے بہت سے ملکوں کو لڑا یا لڑنی پڑی ہیں وہ ہندوستان میں قدرت کی دی ہوئی موجود ہیں۔

جہاں جغرافی اور معاشی وحدت اس حد تک ہو رہی ہے توقع کرنا بے جا نہیں کہ عام تہذیبی وحدت بھی کسی نہ کسی حد تک ضروری ہوگی۔ اس لیے کہ تہذیب کی تشکیل میں طبیعی اور معاشی عناصر کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم ہندوستان کی تہذیبی تازت کا مطالعہ اور موجودہ حالات کا مشاہدہ کرتے ہیں تو واقعی یہ نظر آتا ہے کہ طرح طرح کے اختلاف کے باوجود بلی ہند کے خیال، احساس اور زندگی میں ایک گہری وحدت موجود ہے، جو ترقی کے دور میں زیادہ اور ترقی کے دور میں کم ہوتی رہتی ہے مگر مٹنے کبھی نہیں پاتی۔ بار بار ایسا ہو کر انتشار کی توتوں نے اس وحدت کو برباد کرنے کی کوشش کی لیکن ہر مرتبہ ہندوستان کی روح اتحاد و بنے کے بعد دوبارہ ابھرتی اور اس نے نئے سرے سے ایک ہم آہنگ تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ چنانچہ آج بھی یہ روح مخالف توتوں کے زرخ میں اسی شان سے موجود ہے۔ اگر ہم اتحاد کی اس غیر شعوری انگ کو اچھی طرح پہچان لیں اور اسے اپنی شعوری کوششوں سے مدد دیں تو تھوڑے ہی دنوں میں ہماری تہذیبی زندگی کی ایک نئی ترکیب عمل میں آسکتی ہے جس میں ہر جماعت کی اپنی اپنی خصوصیت بھی باقی رہے گی اور ایک مشترک عنصر ایسا بھی ہوگا جو کل ہندوستانیوں میں مضبوط رشتہ اتنی دکا کام دے۔ یہ پوری کتاب جو آپ مدد نظر فرمائیں گے، اسی دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے لکھی گئی ہے کہ ہندوستان میں تہذیبی وحدت بہت کچھ بالفعل اور اس سے زیادہ بالقوہ موجود ہے جسے ہم مناسب تدبیروں سے قوت سے فعل میں لاسکتے ہیں۔ تہذیبی وحدت کی ایک بڑی علامت مشترک زبان بھی جاتی ہے۔ ہمارے ملک میں بھی مختلف زبانوں کے مددیوں کے میل جول سے ایک مشترک زبان پیدا ہوئی ہے جسے ہندی یا ہندوستانی کہتے ہیں۔ یہ زبان ملک کے بعض حصوں میں تو مادری زبان کی حیثیت رکھتی ہے، بہت سے حصوں میں مقامی زبان کے پہلو بہ پہلو بولی جاتی ہے اور تھوڑی سی کوشش سے پورے ملک میں اس سرے سے اس سرے تک پھیل سکتی ہے۔ مشترک زبان کے مسئلے میں تین باتیں قابل غور ہیں اور ان کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہو رہی ہیں۔ ایک تو اس زبان کی حدود اور ذخیرہ الفاظ کا تعین، دوسرے رسم الخط کا فیصلہ، تیسرے قومی زبان اور مقامی زبانوں کا تعلق، چہم اس کتاب میں سب اہم مفصل بحث کر کے یہ ثابت کریں گے کہ اگر ہم اس مسئلے کو حل کرنے کا پکا



ارادہ کر لیں تو اس کی راہ آسانی سے نکل سکتی ہے۔

جنرالی، معاشی اور تہذیبی وحدت کے علاوہ جن کو ہم نے متحدہ قومیت کی بنیادی شرائط قرار دیا تھا مشترک تاریخ بھی ایک بہت بڑی قوت ہے جو ہندوستانیوں کو ایک دوسرے سے وابستہ کرتی ہے۔ اس وقت جتنی جماعتیں موجود ہیں ان میں سے اکثر ہزار ہا سال سے پہلو بہ پہلو زندگی بسر کر رہی ہیں اور ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں شریک رہی ہیں۔ سب کے بعد آنے والوں یعنی مسلمانوں نے بھی جب سندھ میں قدم رکھا تھا اسے بارہ سو سال سے زیادہ ہوئے اور جب دہلی میں اپنی مستقل حکومت قائم کی اسے ساڑھے سات سو سال کے قریب ہوئے۔ اگرچہ مختلف جماعتوں کے اغراض و مقاصد میں بہت کچھ اختلاف رہا ہے پھر بھی تاریخ کے بڑے بڑے حادثات نے سب کو ایک ساتھ لٹکایا ہے جس طرح اٹھارویں صدی کے وسط سے انیسویں صدی کے وسط تک دو سو سال کے زمانے میں جب سب ہندوستانیوں کی قسمت سیاسی اور معاشی محکوم کی ایک ہی زنجیر میں جکڑی ہوئی رہی۔ مشترک تاریخ کا عنصر ایک وحدت آفرین قوت کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جنگ کے زمانے میں بھی تھوڑے دن مشترک خطرے کا مقابلہ کرنے کی وجہ سے ان قوموں میں باہم ہمدردی اور دوستی ہو جاتی ہے جو ایک دوسرے سے ہزار میل کے فاصلے پر رہتی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ ایک ہی ملک کے رہنے والوں میں جو دو سو سال سے اپنی دولت اور خوشحالی، اپنی عزت اور آزادی، اپنی تہذیب اور تمدن کو مغربی سامراج کے ہاتھوں ہٹتے ہوئے دیکھ رہے تھے یگانگت اور یک جہتی کا احساس نہ پیدا ہوتا۔ یہ احساس ہمارے دلوں میں ہے در بہت گہرا ہے۔ یقین ہے کہ آنے والے زمانے میں جب سارے ملک کو بہت سی مشکلوں کا مل جل کر مقابلہ کرنا پڑے گا یہ نقش اور گہرا ہوتا جائے گا۔

ہندوستانی زندگی کی مشترک بنیادوں پر غور کرنے کے بعد اب ان عناصر پر بھی نظر ڈالنی چاہیے جو ہمارے ملک کی مختلف جماعتوں میں بنائے تفریق سمجھے جاتے ہیں یعنی نسل اور مذہب۔ انسانی معاشرت کی ارتقائی منزلوں میں نسل کو بہت زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ نسل ہی کا تعلق انسانوں کو ایک رشتہ اتحاد میں مربوط کرتا تھا اور اسی پر تہذیبی وحدت کی بنیاد تھی لیکن ایک طرف تو تاریخی قوتوں نے نسلوں کو اس قدر غلط ملط کر دیا کہ ان میں امتیاز کرنا مشکل ہو گیا۔ دوسری طرف ذہن انسانی بہیمیت کے مارچ سے گزر کر اخلاقی قدروں کے اشتراک کو گوشت اور خون کے رشتے سے زیادہ اہم سمجھنے لگا۔ پھر بھی تہذیبی ہستی کے زمانے میں جب انسانوں کے دل سے ان قدروں کا احساس کم ہوتا ہے وہ دوبارہ نسل کے بت کو پوجنے لگتے ہیں اور نسلوں کی بنیاد پر پنے الگ الگ جتھے بنا لیتے ہیں۔

جب تاریخی واقعات ان کو یاد دلانے میں کہ خاص مسلوں کا کہیں وجود باقی نہیں تو وہ اپنی تسلیوں کو  
خاص بناتے ہیں۔ یہاں تک کہ یہ خاصے گھڑتے ہیں۔ ہندوستان بھی کچھ مدت سے کسی حالت میں گرفتار ہے۔  
ہندوستان نے تاریخی حقیقت کے خلاف ذوق کو مسلوں کا متبادل قرار دیا ہے۔ ہر ذات بے شمار ذیلی  
ذوق میں تقسیم ہو گئی ہے اور ہر ذات اپنے آپ کو ایک علیحدہ نسل سمجھتی ہے۔ خود مسلمانوں میں بھی جس کے  
مذہب ذات، وہ نسل کے خلاف ایک جہد دیکھو بڑی حد تک اس قسم کی قبائلی جتنے بدی پیدا ہو گئے ہیں  
مثلاً کے طور پر آپ بھائی ہی اس درمیان ساز و سامان بنی بپڑنے ڈرائیو آپ بہ دیکھیں گے کہ جہاں  
جس قوم نے یہ سب دیکھا، اس کی تہذیب یا تہذیبوں یا تہذیبوں، ترقیاتی، انصاری کا سوال اٹھ کر اٹھا پھر قوم یا  
وطن طبعی، ملی یہاں تک کہ مذہب کو بھی کوئی نہیں چھوہ اور ہر دوں سال پہلے کی قبائلی روح بیدار  
ہو کر جھگڑاتی ہے۔ یہاں تک کہ نسل حشرات ہندوستان میں سب سب گنہگار ہیں اور اس طبع کو توڑنے  
بغیر ہمارے ملک میں، مذہب کو بے گناہ نہیں کر سکتے۔ خوشی کی بات ہے کہ ہری قریب قریب سب  
سیاسی و مذہبی شعریں اس قبائلی عقیدت کے خلاف کوشش کر رہی ہیں اور بڑی حد تک کامیاب ہو رہی  
ہیں۔ بیشتر سیاسی و مذہبی ہمدردی کا رشتہ اس قبائلی روح سے قوی تر ثابت ہونا ہے اور ہمدردی کے  
گروہی کی دکانوں پر دربار سے پہلے گائیو تھوڑے چھوٹے بھنورس کے اندر غائب ہو جائیں گے۔  
نسل کے ساتھ مذہب بھی اس معاملہ میں برابر ہے کہ اس کی وجہ سے ہندوستان مختلف فرقوں  
میں بٹ گیا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ملک کی عمارتوں کی کوشش نہیں کر سکتے۔ خصوصاً دو  
بڑے مذہب ہندو دھرم و مسیحیت کے خلاف جس سے ملک کو قیام کر دیا ہے اس کا مزہ ٹھہرایا جاتا ہے  
کہ وہ مذہب بھی ہندوستان کی حقیقی روح کی رد میں آئے ہیں۔ چنانچہ بعض قوم پرست اور شتر کی کہنے  
ہیں کہ ہندوستان میں قومی اتحاد کے لیے مذہب کا فرق دور کرنا ضروری ہے۔ ہم اس کتاب میں اس مسئلے  
کے بہرہ پر بحث کر کے یہ دکھائیں گے کہ حقیقت میں خاص مذہبی احساس ہمارے درمیان اختلاف کا  
باعث نہیں بلکہ دوسرے احساسات جو مذہب کے ساتھ فیصلہ ہو گئے ہیں اور دوسرے، غرض جو مذہب  
کے نام سے منہ اٹھاتے ہیں۔ جہاں تک روح مذہب کا تعلق ہے تمام اختلافات کے باوجود ہندوستان  
کے مذہبی احساسات میں یک گہری ہم آہنگی موجود ہے۔ ہندو مسلمان دونوں مذہب کو تہذیب کی بنیاد  
اور زندگی کا مرکز سمجھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک مذہب کی اصل وہ روحانی وراثت ہے جو انسان کو بلکہ  
حقیقت مطلق کی معرفت بخشی ہے۔ دونوں کے ہل باہن نے اس وراثت کی جو تعبیر و تفسیر کی ہے ان میں  
بہت سے مشابہت کے پہلو نظر آتے ہیں۔ اب رہا توحید یا معروضی مذہب تو اس میں شک نہیں کہ ہندو اور



مسلمانوں کے ذاتی عقیدے اور شریعت، رسوم و عبادت میں بنیادی فرق ہے جس کی وجہ سے اختلاف ہوئے اور ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن ہندوستان کی ریت پرانہ سے لہذا ہن کی وسعت مشرب کا تہا گہرا اثر ہے کہ اس کی ساری تاریخ میں حقیقی معنی میں مذہبی تنگیں کہیں نظر نہیں آتیں۔ چنانچہ تاریخ کے پچھلے ہزار سالہ دور میں ہندو عارفوں اور مسلمان صوفیوں نے نہ صرف باہمی رواداری بلکہ روحانی ہم آہنگی کی ایک عام فضا پیدا کر دی تھی جس نے انہیں ایک دوسرے سے قریب کر دیا۔ کچھ مدت کے ساتھ کے بعد ہندو مسلمان ایک دوسرے کے مذہبی احساسات کی قدر کرنے لگے۔ ایک دوسرے کے مذہب کے ان عناصر سے جو ان کے دیوب کو اپنی طرف کھینچتے تھے وہ شرمسے ہوئے۔ یہاں تک کہ بعض بزرگوں نے جن کی روحانی وسعت مشرب نظری و منطقی تضاد سے باز نہ تھی دونوں مذاہب کے بعض بعض عقائد کو یکساں کرنے فریقوں کی بنیاد الی مثلاً کبیریتھی یا قدیم، ایک سچائی۔ یہ ذہنی مذاہب کی حیثیت سے تریا وہ کامیاب نہیں ہوئے لیکن انھوں نے ہندو مسلمانوں کے دلوں میں باہمی رواداری پیدا کرنے میں مدد دی۔ مذہبی مصالحت کی یہ فضا ملک کے اکثر حصوں میں پچھلی صدی کے آخر تک قائم تھی موجودہ صدی میں بعض محرکات سے جن کو مذہب سے کوئی علاتہ نہیں۔ مذہب کے نام پر خونہ وارانہ فساد در بلوے شروع ہو گئے جن کی وجہ سے ملک پر تقسیم کا عمل جراحی کرنا پڑا۔ لیکن ان شور و شغب کا اثر نہیں بلکہ درد ہونا اس سے ثابت ہو جائے گا کہ یہ اس وقت سے اٹھے ہیں جب سے ملک میں سیاسی اور معاشی سچاں ہو گیا۔ ان کا روز زیادہ تر کمزوروں کے انتخاب کے وقت ہوتا ہے اور ان میں مذہبی گروہوں سے زیادہ سیاسی حشر پیش نظر آتے ہیں۔ جو واقعات اور دلائل ہم آپ کے سامنے پیش کریں گے ان سے یہ بات بھی طرح واضح ہو جائے گی کہ ہندوستان میں مذہبی اختلاف بجائے خیم سیاسی اتھی رہا قومیت کی رہیں روڑے اٹکانے والا نہیں ہے اور آپ یہ مان لیں گے کہ سیاسی انتشار کے مرض کا جو سبب ہے وہ قوم پرستوں یا شتر کیوں نے تشخیص کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے اور اس علاج نے جو وہ تجویز کرتے ہیں کہ مذہبی عقائد کے فرق یا خود مذاہب کو مٹا دیا جائے۔ بہت سے لوگوں کو سیاسی آزادی اور معاشی انقلاب کی تحریک سے بدظن کر دیا ہے، مذہبی اختلافات کی تلخی کو اور زیادہ بڑھا دیا ہے اور انتشار کی قوتوں کو اور مضبوط کر دیا ہے۔ اگر قومیت اور اشتراکیت کی تحریکوں نے مذہب کو خواہ مخواہ اپنا حریف فرض کر کے اس سے جنگ چھڑی تو ان کی ساری طاقت ان کے مقابلے میں کھپ جائے گی۔ خوردن کی صفوں میں مذہبی منافرت کی آگ بھڑک اٹھے گی اور ان کو جلا کر بھسم کر دیں گی۔

غرض اس کتاب کے مطالعہ سے آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ قومیت کے یہ حشر اسطرح مبالغہ درکا

ہیں ان میں سے جغرافی وحدت معاشی وحدت اور مشترک تاریخ ہندوستان میں بدرجہ اتم موجود ہے جو بہت بڑے حصے میں سمجھی جاتی ہے اور تھوڑی سی کوشش سے مقامی زبانوں کے ساتھ ساتھ سارے ملک میں رائج ہو سکتی ہے۔

دوسری طرف نسل کے مفروضہ اختلافات اور وہ جھگڑے جو مذہب کے نام پر برپا کیے جاتے ہیں قومیت کی مخالف قوتوں کا کام کر رہے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان قوتوں کو مغلوب کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ کسی متعلم تحریک کے ذریعہ لوگوں پر یہ ثابت کر دیا جائے کہ نسل امتیازات حقیقت میں بے بنیاد ہیں اور اگر ان کی کوئی بنیاد ہوگی تب بھی یہ اخلاقی اقدار کی میزان میں کچھ زیادہ قدر نہیں رکھتے اور نام نہاد مذہبی جھگڑے دراصل مذہبی نہیں بلکہ غیر مذہبی اغراض پر مبنی ہیں اور پھر اسی کے ساتھ انھیں یہ طینان دلایا جائے کہ قومی اور سیاسی اتحاد کے لیے کسی سے اس کے مذہب کی قربانی طلب نہیں کی جائے گی اور ہندوستانی قومیت یا قومی ریاست کسی ایک مذہب کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگی بلکہ سب مذاہب کو یکساں آزادی اور یکساں حقوق دے گی جیسا کہ آزاد ہندوستان کے آئین نے کہہ دیا ہے۔

ہندوستان کے موجودہ حالات کا جائزہ لینے کے بعد غالباً آپ اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ وہ یک رنگ قومیت جس میں ملک کے سارے باشندے نہ صرف ریاست اور معیشت بلکہ ہر شعبہ زندگی میں ایک ہی نظام کی آہنی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہوں، جس میں ریاست کل زندگی کا مرکز اور آخری مقصد ہو ہندوستان میں کبھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ یہاں کی مختلف تہذیبوں میں ساسی وحدت کے ساتھ ساتھ گہرے امتیازات اور مختلف مذاہب میں جذبہ مصالحت کے ساتھ ساتھ بنیادی اختلافات موجود ہیں اور ہندوستان کی روح اس فلسفہ زندگی سے قطعاً نا آشنا ہے جس میں ریاست مذہب اور تہذیب کے زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور کامل قومی اتحاد کے لیے ہر فرقے کی مذہبی اور ہر علاقے کی تہذیبی خصوصیات کی قربانی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ یورپ کی فضا اس طرح کی قومیت کے لیے مقابلہ زیادہ سازگار ہے۔ حالانکہ سچ پوچھیے تو وہاں بھی اس کی کوئی مکمل مثال موجود نہیں ہے۔ صرف فاشسٹی ریاستوں میں کچھ دن کے لیے اس کا ایک ناتمام نقش نظر آیا تھا۔ ہندوستان کے حالات تو اس کے معقنی ہیں کہ ہم یک رنگ قوم اور ہمہ گیر ریاست کا خیال چھوڑ کر ایک ایسی متحدہ قومیت کو اپنا مطمح نظر بنائیں جس میں مشترکہ سیاسی اور معاشی نظام اور عام تہذیبی وحدت کے ساتھ ساتھ مختلف صوبوں اور جماعتوں کو اپنے اپنے زبان و ادب، اپنے اپنے مذہب، اپنی اپنی تہذیبی اور معاشرتی خصوصیات کو قائم رکھنے اور ترقی دینے کی پوری پوری آزادی ہو کسی جھوٹے یا بڑے فرقے، علاقے کے مذہب اور تہذیب کو سرکاری یا قومی مذہب و تہذیب کی حیثیت نہ دی جائے بلکہ سرکاری یا قومی صرف وہی چیزیں کہلائیں جو سب فرقوں



اور سب علائقوں میں مشترک ہیں۔ اس بات کو صاف کر لینے کے بعد اس کو ملنے میں کچھ دقت نہیں رہتی کہ ہندوستان میں ایک پائیدار متحدہ قومیت کی پوری صلاحیت موجود ہے، طبعی اور تاریخی قوتیں متحدہ قوم کی شرائط سابقہ جس حد تک پیدا کر سکتی ہیں وہ پیدا ہو گئی ہیں۔ اب ضرورت ایک منظم شعوری کوشش کی ہے جس کے ذریعہ اتحاد کی قوتوں کو ابھارا جائے اور انتشار و تفریق کی قوتوں کو دبایا جائے۔

#### 4

یہ سب شرطیں جن کا ہم نے اب تک ذکر کیا ہے ایک قوم بنانے کے لیے ضروری ہیں مگر کافی نہیں ہیں۔ دراصل یہ قومیت کی شرائط سابقہ ہیں۔ شرط تاسیس نہیں ہیں۔ جو چیز کہ واقعی قوم کی تاسیس کی شرط ہے وہ ارادہ عام ہے جس کے ذریعے سے کوئی جماعت قوم بننے کا فیصلہ کرتی ہے۔ یہ سوال کہ ہندوستانیوں میں یہ ارادہ عام موجود ہے یا نہیں۔ ایک نمائندہ آئین ساز اسمبلی میں ملک کا آئین منظور ہونے اور اس کے عام انتخابات میں اس منظوری کی تصدیق ہونے کے بعد بالکل بے ضرورت معلوم ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں مگر دونوں تاریخی واقعات اس حقیقت کو جو دیکھنے والوں پر کم سے کم پچھتر سال سے ظاہر ہے قانونی جواز کی سند سمجھتے ہیں کہ بھارت کے لوگ ایک مشترک سیاسی نظام وفاق جمہوری ریاست کی شکل میں چاہتے ہیں۔ جو بات تحقیق طلب ہے وہ یہ ہے کہ کیا قومی وحدت کا ارادہ مختلف قومی جماعتوں کے باہمی اعتماد اور ہم آہنگی کی ٹھوس بنیاد پر قائم ہے جس کے بغیر اسے وہ مضبوطی اور پائیداری حاصل نہیں ہو سکتی جو سب لوگ چاہتے ہیں۔ یہ تلخ حقیقت ہے مگر ظاہر کرنی پڑتی ہے کہ ہمارے ملک میں مجموعی طور پر اقلیتوں کو چاہے وہ مذہبی ہوں یا نسلی اکثریتوں پر اعتماد نہیں بلکہ ان سے یہ شکایت ہے کہ وہ ان کے ساتھ بے انصافی کا برتاؤ کرتی ہیں۔ یہ بے انصافی عام طور پر تین میدانوں میں ظاہر ہوتی ہے سیاسی، معاشی اور تہذیبی۔ سیاسی میدان میں اقلیت کے افراد کو اکثریت اور جمہوریت کے سیاسی پارٹیوں کی لیڈری اور قانون ساز جماعتوں کی ممبری یا وزارت کا موقع نہیں ملتا، معاشی میدان میں ان کے ساتھ ملازمت یا کاروبار میں تفریق برتی جاتی ہے اور تہذیب کے میدان میں ان کے مخصوص طرز زندگی خصوصاً ان کی زبان کو مٹا کر انھیں اکثریت کے رنگ میں رنگنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ جہاں تک سیاسی اور معاشی تفریق کا تعلق ہے خود اکثریت کے انصاف پسند اور وسیع النظر افراد کو اس کے نامعقول اور ناجائز ہونے کا احساس ہے اور ان میں سے بعض اس کو دور کرنے کی کوشش بھی کرتے ہیں لیکن تہذیبی تعصب اور رنگ نظری اس قدر عام ہے کہ شاید ہی کوئی شخص اس سے خالی ہو۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ یہ تعصب اور رنگ نظری ایک اونچے اصول کا بھیس بدل کر لوں پر راج کرتی ہے اور وہ متحدہ قومیت کا اصول ہے بہت سے لوگ نیک نیتی سے یہ سمجھتے ہیں کہ ایک مضبوط اور پائیدار

ہندوستانی قومیت کی تعمیر کے لیے یہ ضروری ہے کہ سارے ملک میں ایک ہی تہذیب اور ایک ہی زبان اور ان کے خیال میں اس وحدت کے پیدا کرنے کے لیے اقلیتوں کی تہذیبوں اور زبان کا مٹنا یا کم سے کم دبانے اور اکثریت کی زبان و تہذیب کو جس طرح بھی ہو ملک میں رواج دینا ایک مقدس فرض ہے جسے ہر صورت میں ادا کرنا ہے۔

لیکن نیکو س کا احسب نہیں کہ تہذیب و زبان کا مشترک متحدہ قومیت کو مضبوط اور پائدار بنانے کے لیے متن ہی ضروری کیوں نہ ہو۔ اس مشترک کے لیے اقلیتوں کی زندہ زبانوں اور تہذیبوں کا خوب کرنے کی کوشش ان کے اندر ایسی شدید بے چینی و رعب و غم پیدا کر دے گی کہ جس قدر قوت وحدت اس وقت موجود ہے وہ اس کے ساتھ ملک کا اس اور آزادی بھی خطرے میں پڑ جائے گی۔ اس میں کون شبہ نہیں کہ قوت زبان کو ملک میں اس سرے سے اس سرے تک پھیلانا اور عام تہذیبی زندگی میں ایک حد تک انسرک پیدا کرنا اشد ضروری ہے اور اس کے بغیر ہندوستانی قومیت کمزور و ورڈانو ڈول رہے گی لیکن اس تہذیبی سن کو جسے ہم بھی مقدس سمجھتے ہیں پورا کرنے کے لیے جبر کی نہیں بلکہ مشنری خلوص جوش اور سنی کی ضرورت ہے۔ اور ہم اس کتاب میں غفیل سے بحث کریں گے کہ مذہبی یا نسلی اقلیتوں کی زبانوں اور تہذیبوں کو مٹانے بغیر قومی زبان اور تہذیب کی اشاعت کے لیے کون سی مؤثر تدابیر اختیار کی جاسکتی ہیں۔ یہاں تو ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ گوبند دستاں میں متحدہ قومیت کی تعمیر کے لیے ہم شریک کے ساتھ ساتھ وہ ارادہ کی بھی ضرورت ہے جسے ہم نے قومیت کی شرط تائیس کہا ہے لیکن اس ارادہ کی مدد کا ایک پہلو بہت کمزور ہے اور دوسرے ہے کہ مذہبی اور نسلی اقلیتوں کی اکثریت پر اعتماد نہیں کر دہ ان کے سیاسی، معاشی اور تہذیبی حقوق کا احترام کرے گی۔ اگر اکثریت نے دانش مندی و دراندیشی سے کام لے کر اقلیتوں کے شبہات اور تسکایتوں پر وزن توجہ اور ان کو دور کرنے کی پوری کوشش کی تو یہ کمزوری جو بظاہر ایک جھوٹی سی چیز معلوم ہوتی ہے کشتی کے ایک چھوٹے سوراخ کی طرح بڑی کشتی کو ڈبو سکتی ہے۔

آزادی کی طرح اتحاد کی قیمت بھی دانگی پاسبانی ہے۔ قومی اتحاد قائم رکھنے کے لیے اکثریت کو ہر وقت جو کس رہنا پڑتا ہے کسی اقلیت کے دل میں یہ احساس اگر اس کے جائز حقوق کو ہمارا کیا جا رہا ہے قومی اتحاد کے جذبے کو کمزور نہ کر دے اس لیے اگر مسدود اتحاد کی ایک کڑی بھی ڈھیلی پڑ گئی تو پوری تہذیب کے ٹوٹنے کا خطرہ ہوتا ہے۔ میدان ہے کہ اوپر کے صفحوں کو پڑھنے کے بعد پڑھنے والے کو اس بات کا تصور بہت اندازہ ہوگا کہ نئی ہندوستانی قومیت کو مضبوط اور پائدار بنیادوں پر قائم کرنے کے لیے تہذیبی مسئلے کا حل کرنا اپنی ملک کی تہذیبی زندگی میں کثرت اور تنوع کے ساتھ ساتھ ایک گہری اور اٹل وحدت پیدا کرنا ناگزیر



ہے۔ اور یہ کام جلد بازمی، نارواداری اور برادری سے نہیں بلکہ تھامہ صبر، زانت پریم، نہ تھک محنت سے کرنے کا ہے۔

ہندوستان کی چار ہزار سال کی تہذیبی تاریخ جس کا ہم نے متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کے تاریخی ارتقا کے نقطہ نظر سے ایک سرسری جائزہ دیا۔ یہی بتاتی ہے کہ اس ملک میں گونا گوں کثرت کے اندر وحدت کا جو باریک رشتہ موجود ہے وہ ارباب قوت کے جوہر سے نہیں بلکہ عرفوں کے وجدن سے، زاہدوں کی ریاضت سے، ورنکاروں کے تخلیق سے پیدا ہوا ہے اور یہی سب دھن ہیں جن کے ذریعہ سے اسے زیادہ مضبوط اور پائدار بنایا جاسکتا ہے۔ یہ حقیقت ہے جس کو واضح کرنے کے لیے یہ کتاب لکھی گئی ہے۔

اس بحث کے ضمن میں ایک اور مسئلہ سامنے آئے گا جو ہماری قومی زندگی، اور قومی تہذیب کی آئندہ نشوونما کے لیے انتہائی اہمیت رکھتا ہے اور وہ قدیم و جدید کی شدید کشمکش کا مسئلہ ہے جو آج ہمارے دلوں اور ذہنوں کے اندر جاری ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مسئلے پر پوری روشنی ڈالنے اور اسے حل کرنے کی کوشش اس کتاب میں نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کے لیے ایک الگ کتاب کی ضرورت ہے۔

بیش خدمت ہے کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب۔

بیش نظر کتاب فیس بک گروپ کتب خانہ میں  
بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720965/?ref=share>

میر ظہیر عباس دوستمانی

0307.2128068

@Stranger

پہلا باب

# ہندوستانی تہذیب کے ماخذ

تہذیب کے آغانے کے متعلق دو نظریات قائم کیے گئے ہیں۔ ایک مادی دوسرا طبعی۔ پہلا نظریہ یہ ہے کہ دنیا کے ارتقاء کی کسی منزل میں ایک شخص یا کئی اشخاص کو ایک برتر قوت کی طرف سے وحی یا الہام کے ذریعے اقدار اعلیٰ یا اعیان کی ایک جھلک دکھائی جاتی ہے یا وہ اپنے وجدان صبح سے خود دیکھتے ہیں پھر اس سماجی ماحول میں جو ان کے ارد گرد موجود ہے یہ مشاہدہ ایک معروضی ذہنی شکل اختیار کرتا ہے اور جماعت کا نصب العین بن جاتا ہے اور یہ نصب العین اس طبعی ماحول میں جس میں یہ جماعت رہتی ہے ایک خاص نفسی یا مادی شکل اختیار کر لیتا ہے مثلاً اس نظریے کے مطابق ویدک زمانے میں چند رشیوں کو الہام یا وجدان سے اعیان کی ایک جھلک نظر آئی جس نے آریہ قوم کی اجتماعی حالت اور صلاحیت کے مطابق ایک نصب العین کی شکل اختیار کی۔ اس نصب العین کو مادی سندھ اور مادی گنگا کے طبعی ماحول میں حاصل کرنے کی کوشش کی گئی اور وہ تصورات اور ادارت وجود میں آئے جو مجموعی طور پر ویدک تہذیب کہلاتے ہیں دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اصل چیز طبعی ماحول ہے۔ پہلے انسان کی اجتماعی زندگی آب و ہوا، مادی وسائل اور ان آلات کے اثر سے جو پیدائش دولت کے لیے استوار کیے جاتے ہیں ایک خاص شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اسی کی بنیاد پر اصول و عقائد منضبط ہوتے ہیں اور پھر ان سے عمل تجرید کے ذریعے اقدار کے مجرد تصورات بنتے ہیں جن کا مستقل وجود فرض کر کے ہم انہیں اعیان کہنے لگے۔ مثلاً اسی ویدک تہذیب کے بارے میں مادیین یہ کہیں گے کہ اس کی بنیاد وہ جغرافیائی ماحول خصوصاً وہ زراعتی طرز زندگی تھا جس سے خانہ بدوش آریوں کو ہندوستان پہنچ کر سابقہ پڑا اور اسی پر رفتہ رفتہ ان کے مذہب، فلسفے اور سماجی نظام کی عمارت تعمیر ہوئی۔ ہم یہاں ان پیچیدہ بحثوں میں نہیں پڑنا چاہتے جو ان نظریوں کی تائید و تردید میں خاص خاص مذاہب فلسفہ نے کی ہے۔ ہمارا نقطہ نظر جو علم الاقوام اور تاریخ کے مشاہدات پر مبنی ہے یہ ہے کہ طبعی ماحول اور



فوق طبعی تصورات یا عقائد دونوں کے اثرات مل کر تہذیب کی تشکیل کرتے ہیں۔ بہر حال تہذیب کی نشوونما میں طبعی ماحول کا دخل دونوں نظریوں میں تسلیم کیا گیا ہے اگرچہ اس کی اہمیت کے مدارج مختلف رکھے گئے ہیں۔ یہاں جس چیز پر زور دینا ہے وہ یہ ہے کہ تہذیب کا مقرون عنصر جو طبعی ماحول اور سماجی حالات پر مشتمل ہے خواہ اس کے مجرّد عنصر یعنی تصورات، نظریات اور عقائد سے زیادہ اہم ہو یا نہ ہو لیکن تہذیب میں مقامی رنگ وہی پیدا کرتا ہے اور مخصوص قومی عنصر کی حیثیت اسی کو حاصل ہے۔ تصورات، نظریات اور عقائد کسی مقام کے پابند نہیں ہوتے بلکہ ملک، نسل، قوم کی حد سے گزرتے ہوئے دنیا کے ایک حصّے سے دوسرے حصّے میں پہنچ جاتے ہیں لیکن مقامی عنصر کسی ایک خطّے یا ملک تک محدود رہتا ہے ہر ملک میں عموماً تصوری تہذیبی عناصر تو مختلف قسم کے موجود ہوتے ہیں لیکن واقعی عناصر یعنی جغرافی اور معاشی حالات ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں۔ جب کسی ملک کی مخصوص اور مشترک تہذیب کا ذکر ہو تو اس سے مراد یہی جغرافی اور معاشی حالات اور ان کے اثرات ہوتے ہیں۔ یا تو صرف مادی چیزوں ہی کی شکل میں ظاہر نہیں ہوتے بلکہ ایک خاص ذہنی فضا بھی پیدا کر دیتے ہیں جو ملک کے باشندوں کے عام احساس اور مزاج کو ایک ہی سانچے میں ڈھال دیتی ہے۔ خواہ ان میں عقائد و اصول کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ یہ عام مزاج اور ذہن جسے ہم ملکی روح کہہ سکتے ہیں مشترک تہذیب کا سب سے اہم ماخذ ہوتا ہے۔ دوسرے ماخذ تہذیبی تحریکیں ہیں جو وقتاً فوقتاً خود ملک کے اندر اٹھتی ہیں۔ ان قوموں کی تہذیبیں جو باہر سے آکر اس ملک میں سکونت اختیار کر رہی ہیں۔ یا جن سے اسے جنگ یا تجارت وغیرہ کے سلسلے میں سابقہ پڑتا ہے لیکن یہ دور ہے کہ ان تہذیبوں کے صرف وہی عناصر تہذیب کا جز کیجے جائیں گے جو عام ملکی روح کے ساتھ اس طرح کھپ جائیں کہ ہر جماعت انہیں اپنا سمجھنے لگے۔ ان ہی عناصر کا مجموعہ قومی تہذیب کے نام سے موسوم ہوگا۔

چنانچہ ہندوستان کی قومی تحریک کے بھی یہی دو ماخذ ہیں :-

(۱) ملک کا طبعی اور معاشی ماحول جس کی وجہ سے مادی تمدن کا ایک مشترک عنصر اور ایک عام مزاج اور ذہنیت یعنی ہندوستانی روح پیدا ہوئی۔

(۲) مختلف تحریکوں اور تہذیبوں کے ذہنی اثرات۔

ان میں ایک تو وہ تہذیبیں ہیں جو ہندوستان میں قبل تاریخ کی زمانے سے موجود تھیں۔ دوسرے وہ بیرونی

تہذیبیں جن سے ملک کو عارضی طور پر سابقہ پڑا۔ تیسرے وہ جو باہر سے آکر یہاں ریں بس گئیں۔ چوتھے وہ انقلاب آفرین ذہنی تحریکیں جو ملک کے اندر وقتاً فوقتاً پیدا ہوئیں۔





مقتدر آب و ہوا کی وجہ سے یہاں زندگی کی بنیادی ضرورتیں سرد ملکوں کے مقابلے میں کم ہیں اور ان کے پورا کرنے کے سامان زیادہ ہیں۔ اس ملک کے لوگوں کے لیے پیٹ بھرے کوکھانے، تن ڈھانے کو کپڑے اور پتے کو بیدھن بہت کم درکار ہے اور یہ سب چیزیں سسانی سے کافی مقدار میں بنیا ہو سکتی ہیں تاکہ کچھ دھاری اور ٹی کے در کچھ اندرونی اور بیرونی سی سی حالات کی وجہ سے سردیوں اور ضروریات زندگی سے بچہ دم میں اور معاشی مسئلہ سب سے زیادہ اہم اور پیچیدہ مسئلہ بن گیا ہے۔ لیکن تازہ سنا تالی ہے کہ یہ صورہ ہمیشہ سے نہیں تھی۔ برطانوی حکومت سے پہلے قحط کے زمانے کو تھپوڑ کو معمولی حالات میں یہاں کی زندگی بھاری ضروریات کی محسوس نہ ہوتی تھی۔ یوں تو معاشی قدر رسائی کے لیے ہمیشہ ہی بڑی اہمیت رکھتی ہے لیکن جب بھاری ضروریات پوری نہ ہوں تو معاشی محرک اس کی ساری زندگی پر چھا رہتا ہے اور اس کے عمل اپنے راستے میں ڈھکاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سردیوں میں جہاں مدت کے تبدیلی دو میں اس کی ساری کوششیں دروجہ بیماری ضرورتوں کو پھینک کر غریبوں میں صرف ہوتی تھی۔ معاشی غصہ کو زندگی میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہو جاتی تھی یہ ممال میں یہ نہیں ہو۔ چنانچہ ہندوستان کی مذہب کی ضرورتوں میں خاص معاشی محرک کا داخل مقابلہ قائم ہے۔

آب و ہوا اور معاشی وسائل کا جو تہ نہری تہذیب و تمدن کا بنیاد رکھتا ہے وہاں بہت سی چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن یہ سب چنانچہ ہندوستان کی مادی مذہب بھی غریب اور معاشی۔ جو کہ سب سے پہلے ڈھکاتا ہے۔ یہاں کے مختلف خطوں کی زندگی میں تاثرات نظر آتے ہیں جیسے میں اشد کے سردیوں اور گرمیوں کے سردیوں کے لیے ہندوستان کی پختہ ہندوؤں میں کوئی مشترک غصہ ہی نہ ہو سکتا ہے۔ یہاں کے سردیوں کے لیے ہندوستان کے لیے جو تہ نہری تہذیب و تمدن کا بنیاد رکھتا ہے وہاں بہت سی چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن یہ سب چنانچہ ہندوستان کی مادی مذہب بھی غریب اور معاشی۔ جو کہ سب سے پہلے ڈھکاتا ہے۔ یہاں کے مختلف خطوں کی زندگی میں تاثرات نظر آتے ہیں جیسے میں اشد کے سردیوں اور گرمیوں کے سردیوں کے لیے ہندوستان کی پختہ ہندوؤں میں کوئی مشترک غصہ ہی نہ ہو سکتا ہے۔

مادی تمدن پر تہ نہری تہذیب و تمدن کے لیے ضروری مادی وسائل کے حصول کی راحت و آسائش کے لیے ہندوستان کے لیے جو تہ نہری تہذیب و تمدن کا بنیاد رکھتا ہے وہاں بہت سی چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن یہ سب چنانچہ ہندوستان کی مادی مذہب بھی غریب اور معاشی۔ جو کہ سب سے پہلے ڈھکاتا ہے۔ یہاں کے مختلف خطوں کی زندگی میں تاثرات نظر آتے ہیں جیسے میں اشد کے سردیوں اور گرمیوں کے سردیوں کے لیے ہندوستان کی پختہ ہندوؤں میں کوئی مشترک غصہ ہی نہ ہو سکتا ہے۔

تشکیل میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ اس کو کسی قدر تفصیل سے سمجھانے کی ضرورت ہے۔

اب آپ تھوڑی دیر کے لیے ہندوستان کے اس تصور کو ذہن سے نکال دیجیے جو چند جدید صنعتی شہروں نے پیدا کر دیا ہے اور ایک وسیع خطہ زمین کا تصور کیجیے جہاں گرمی کی چاندنی راتوں میں ہر چیز پر ایک پراسرار خاموشی چھائی ہوئی ہے۔ آپ اپنے کام سے فارغ ہو کر زیر آسمان بانگ پر بیٹھے ہیں مگر چونکہ وہ چہرہ آرام کر چکے اس لیے ابھی کچھ دیر تک نیند آنے کی امید نہیں۔ تنہائی کا احساس جو گرمی کی سنسان فضا میں قریب قریب ہر وقت رہتا ہے اس وقت اور گہرا ہو گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عظیم الشان کائنات میں بس آپ ہیں اور چاند تاروں سے جگمگاتا آسمان اس وقت آپ کے سارے جذبات اور خواہشات آپ کا علم اور ارادہ غرض آپ کی ساری ہستی یکہ ہی چیز میں ڈوب کر رہ گئی ہے اے فکر کیجیے یا مراقبہ یا دھیان اس حالت میں حواس کے مقبضات مٹ جاتے ہیں۔ موضوع کی وحدت معروض کو اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے تب عقل جس کا کام ہی مدرکات میں وحدت پیدا کرنا ہے کل موجودات کو ایک سمجھتا ہے اور تختل جو اس وقت حس اور ادراک کی قید سے آزاد ہے انھیں ایک دکھاتا ہے۔

یہ فضا ہے جس میں ہندوستانی ذہن شردنا پاتا ہے۔ اس لیے قدرتی طور پر اس کی سب سے بڑی خصوصیتیں دو ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس کے اندر قوت فکر اور سب قوتوں پر قاب ہے۔ دوسری یہ کہ وہ ہمیشہ کثرت میں وحدت دیکھنے اور سمجھنے کی طرف مائل رہتا ہے پہلی خصوصیت کی وجہ سے ہندوستان کی میزبان اقدار میں فکر کا پتہ سب سے بھاری سمجھا گیا لیکن یہ مجرد نظری فکر نہیں تھی بلکہ حضوری فکر یعنی حقیقت کائنات کا صرف خیال ہی نہیں بلکہ اس کی معرفت جس میں خیال کرنے والا موضوع خیال کی عقیدت اور محبت میں ڈوب جاتا ہے اور اپنے آپ کو اس سے ہم آہنگ پاتا ہے۔ اس فکر میں فلسفیانہ غور اور مذہبی مراقبہ دونوں کی شان پائی جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں مذہب اور فلسفہ ابتداء سے زندگی کا مرکز بن گیا۔ اپنی دوسری خصوصیت کی بدولت ہندوستانی ذہن ہمیشہ کائنات کی تعبیر میں در نظام فکر کی تعمیر میں متعدد اور مختلف مظاہر کو ایک کلیے کے تحت میں لا کر ان میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہم ہندوستانی ذہن کی مندرجہ بالا خصوصیات یا دوی صفات کو جن کا ذکر آگے آئے گا سراسر مفید اور قابل قدر سمجھتے ہیں اور ان کے خطرات سے واقف نہیں۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ افراد اور قوموں کے فطری رجحانات عموماً ایک ٹخنے اور ناقص ہوتے ہیں اور ان کی تہذیب و تکمیل کے لیے بعض کو دبانے کی اور بعض کو ابھارنے کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ حقیقت مسلم ہے کہ فرد اور قوم کی بنیادی فطرت کبھی پورے طور پر بدلی نہیں جاسکتی۔ اس کی تہذیب اور اصلاح ہو سکتی



ہے مگر ایک خاص دائرے کے اندر جو اس کی قدرتی صلہ جیتوں سے بننا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستانیوں کے ذہن پر فکر کے غلبہ نے اکثر حد سے بڑھ کر اُن کے قوائے عمل کو کمزور کر دیا اور انھیں کبھی کبھی ردِ عمل کے طور پر محض کے خلاف بغاوت بھی کرنی پڑی۔ اسی طرح وحدت کے شغف نے انھیں اس انتہا تک پہنچا دیا کہ عالم کثرت یعنی عالم طبیعی کے وجود سے انکار لازم آیا تو انھیں مجبوراً توازن پیدا کرنے کے لیے مادیت کی طرف جھک جانا پڑا۔ لیکن ایک معقول حد تک فکر کا غلبہ در کثرت میں وحدت کا احساس دونوں ہندوستانی ذہن کے جوہر ہیں اور ہندوستان کی ہر تحریک میں اُن کی جھلک نظر آتی ہے۔

ہندوستانی ذہن کی ان خصوصیات کا اثر اس کے اخلاقی احساس پر بھی صاف نمایاں ہے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اپنے فکری رجحان کی وجہ سے وہ سب سے بڑی اخلاقی قدر معرفت حقیقت کو سمجھتا ہے اور عملی اقدار کو ان سے کم درجے پر رکھتا ہے۔ اسی طرح احساس وحدت کا یہ اثر ہے کہ اس کے نزدیک اخلاقی کی بنیاد کشمکش پر نہیں بلکہ ہم آہنگی پر ہے۔ اس معاملے میں ہندوستانی ذہن اور جدید مغربی ذہن کا تضاد خاص طور پر نمایاں ہے۔ مغربی ذہن انسان اور عالم طبیعی کی کشمکش کی بڑی اخلاقی اہمیت سمجھتا ہے اور تسخیر فطرت کو ایک اعلیٰ اخلاقی قدر مانتا ہے لیکن ہندوستانی ذہن کی نشوونما ایک ایسے ماحول میں ہوئی ہے جہاں موسم کے اعتدال، زمین کی زرخیزی اور خوش نمو، ذرائع آمدورفت کی آسانی کی وجہ سے انسان کو فطرت کے ساتھ جنگ بہت کم کرنی پڑتی ہے اور اس کے دل میں فطرت کے ساتھ کشمکش کا نہیں بلکہ ہم آہنگی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اس کا شعور اخلاقی یہ نہیں ہے کہ دنیا بیدی کی قوتوں سے معمور ہے جن سے لڑ کر انھیں شکست دینی ہے بلکہ یہ ہے کہ کائنات میں عدل دیکھنے کا قانون کارفرما ہے جس سے اپنی زندگی کو مطابق کرنا ہے۔ نظام کائنات سے ہم آہنگی کا یہ جذبہ اگر اقدار اعلیٰ کی روشنی میں صحیح راستہ اختیار کرے تو ایک جاں بخش اخلاقی اور عملی نصب العین بن جاتا ہے ورنہ تقدیر پرستی اور عملی کارنگ اختیار کر لیتا ہے۔ بظاہر فکر کے غلبے کی وجہ سے انسان کی طبیعت میں جذبات و خواہشات کا نور کم ہونا چاہیے لیکن ایک تو ہندوستان کے طبیعی ماحول میں خون کی حدت جذبات کو گرماتی ہے دوسرے فکر کے ساتھ ساتھ ہندوستانی ذہن تخیل سے بھی مالا مال ہے اور وہ اس آگ کو اور بھڑکاتا ہے غرض جذبات پرستی اور لذت پرستی کا رجحان بھی ہندوستانی طبیعت میں شدت سے ہے لیکن چونکہ یہ رجحان فکر کے بنیادی رجحان کے منافی ہے اس لیے اسی شدت سے اسے دبانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ جوش اور ضبط، نفس پرستی اور نفس کشی کا تار چڑھاؤ ہندوستان کی ذہنی تاریخ میں برابر نظر آتا ہے۔ بدترین دور ہماری تاریخ کے وہ ہیں جب کہ نفس پرستی ہماری تاریخ پر چھائی رہی ہے۔ اس کے بعد ہمیشہ ردِ عمل ہوا

انفیکشی کی باری آئی جس نے روح کی آلائشوں کو دور کرنے کے لیے مسہل کا کام دیا اور پھر اعتدال کی تہ پر مزاج کو طبیعتی حالت پر لے آئی۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کے ہر حصے کی موسمی حالت میں مجموعی طور پر ہمواری اور باقاعدگی پائی جاتی ہے۔ بارش کی مقدار کی زیادتی اور کمی کو چھوڑ کر ہر موسم ایک خاص وقت پر شروع ہوتا ہے۔ خاص وقت پر ختم ہوتا ہے اور اس کی شدت کا درجہ مقررہ حدود کے اندر رہتا ہے۔ جو چیزیں بظاہر فطرت کے ہموار عمل میں رکاوٹ ڈالتی ہیں وہ یہاں یا تو سرے سے موجود ہی نہیں یا نہ ہونے کے برابر ہیں۔ کوہ قس قسٹوں سے ملک میں کہیں نہیں۔ زلزلے آتے ہیں مگر خفیف۔ شدید زلزلہ کبھی مدتوں میں آجائے تو آجائے۔ عموماً ابر باد کے طوفان سے زیادہ شدید طبعی حادثوں سے ملک کو سابقہ نہیں پڑتا۔ قانون فطرت کے اس مسلسل اور ہموار عمل کے مشاہدے نے جو اثرات ہندوستانی ذہن پر ڈالے ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم یہ حساس ہے کہ قانون اخلاق کا عمل بھی اسی طرح مسلسل اور ہموار ہے۔ ابتدائی دور میں انسان عالم خلاق اور عالم طبیعتی میں بالکل فرق نہیں کرتا۔ اس کے اخلاقی تصورات سراسر طبعی مشاہدات پر مبنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہندوستانی ذہن میں ابتدا سے یہ خیال راسخ ہو گیا کہ ہر فعل کے اخلاقی نتائج کا واقع ہونا اسی طرح یقینی اور متعین ہے جیسے ایک موسم کے بعد دوسرے موسم کا آنا۔ تقدیر کا نظریہ جو بہتی کے دور میں مجبور محض ہونے کا عقیدہ بن گیا حقیقت میں قانون اخلاق اور قانون فطرت کو ملاسنے والی کڑی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کے فعل کے اخلاقی نتائج بھی عالم طبیعتی کے اندر واقع ہوتے ہیں اور قانون اخلاق کے علاوہ ایک حد تک قانون طبیعتی کے بھی پابند ہیں۔ جن میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ سچائے خود قابل اعتراض نہیں ہے لیکن جس طرح ہندوستانی ذہن میں ماحول کے اثر سے بے عملی کا قدرتی رجحان موافق حالات پا کر بڑی آسانی سے کاپی کی عادت بن جاتا ہے اسی طرح تقدیر کا نظریہ بھی آسانی سے مسخ ہو کر جبر محض کا عقیدہ بن سکتا ہے اور بن جاتا ہے۔

کچھ تو فکر کے غلبہ کی وجہ سے اور کچھ طبیعتی ماحول کے مسلسل اور ہموار عمل کے اثر سے ہندوستانی ذہن کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس کے خیال اور عمل میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں یکبارگی نہیں بلکہ تدریجاً وقوع میں آتی ہیں یعنی اس کی بنیادی خصوصیت انقلاب نہیں بلکہ ارتقاء ہے۔ اس کے معنی یہ نہ سمجھیے گا کہ ہندوستانی ذہن میں بڑی بڑی تبدیلیاں نہیں ہوتیں یا ان کے واقع ہونے میں بہت زیادہ وقت لگتا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ تغیر کا عمل ہر قدم پر محسوس ہوتا رہتا ہے اور اس کی منزلیں متعین کی جاسکتی ہیں۔ انقلاب اور ارتقاء کا حقیقی فرق یہی ہے کہ ارتقاء میں تغیرات کے سلسلہ کی سب کڑیاں موجود ہوتی ہیں اور



نظراتی ہیں اور انقلاب میں بہت سی کڑیاں پیچ میں سے غائب ہو جاتی ہیں اس لیے ایک دم سے بڑا شدید جھٹکا محسوس ہوتا ہے۔ بعض افراد کو چھوڑ کر جن کا وجدان الہام کے ذریعہ ایک پل میں ہزار منزلوں سے گزر جاتا ہے عام طور پر فکر انسانی کا عمل تدریجی ہوتا ہے اور جس ذہن میں فکر کا غلبہ ہو اس میں تغیرات تدریجاً واقع ہوتے ہیں۔ پھر جب اس ذہن کے طبعی ماحول میں روز صبح کورات کا اندھیرا آہستہ آہستہ غیر محسوس طور پر دن کی روشنی میں اور شام کو اسی طرت روشنی اندھیرے میں بدلتی ہو، ہر سال جاڑے کی سرد ہوا رفتہ رفتہ جلی ہو کر خوش گو اور باد بہار اور آہستہ آہستہ گرم ہو کر شدید بادِ سموم بنتی ہو تو کیا تعجب ہے کہ اس ذہن میں بڑی بڑی تبدیلیوں کو بتدریج بغیر شدید جھٹکے کے قبول کرنے کی خصوصیت پائی جائے۔ مگر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہی ارتقا کی صلاحیت پستی کے زلزلے میں جمود بن جاتی ہے۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کی آب و ہوا کا اعتدال کے ساتھ گرم ہونا، زمین کا ہوا اور زرخیز ہونا اور پانی کا افراط سے پایا جانا، ان سب چیزوں نے مل کر زراعت کے لیے سہولیتیں پیدا کر دی ہیں۔ ابتدا سے اس ملک کی معاشی زندگی زراعت کے سانچے میں ڈھل اور اس کا اثر اس کی سماجی اور اخلاقی زندگی پر بہت گہرا پڑا۔ علم الاقوام کی تحقیقات شاہد ہے کہ ہندوستان میں کھیتی بہت قدیم زمانے میں رائج ہو گئی تھی، بلکہ غلبہ یہ ہے کہ دنیا میں سب سے پہلے زراعت یہیں شروع ہوئی اور حضری زندگی کا آغاز بھی یہیں ہوا۔ ابتدائی کسان قومیں مادری تہذیب کی حامل ہوتی تھیں اور ان میں خاندانی زندگی اور سماجی زندگی کا احساس بہت گہرا تھا۔ صلح جوئی، امن پسندی، ہمدردی، غرض وہ سب تعمیری صفات جو تہذیبی ترقی کے لیے ضروری ہیں ان میں شکاریوں اور خانہ بدوش گھربانوں سے کہیں زیادہ تھیں۔ اسی لیے ہندوستان کے بعض حصوں مثلاً وادی سندھ میں آریوں کے آنے سے ہزاروں سال پہلے تہذیب ابتدائی منزل سے کل کر ثانوی منزل میں داخل ہو چکی تھی آگے چل کر بہت سی خانہ بدوش جنگجو قومیں باہر سے اس ملک میں آئیں اور ان کے میل جول سے ملکی مزاج بہت کچھ بدلا۔ پھر بھی خاندانی زندگی کا گہرا احساس، صلح جوئی اور ہمدردی ہمیشہ ہندوستانی طبیعت کے اہم اجزاء رہے اور رہیں گے۔ یہ دوسری بات کہ جب فرویا جماعت کا مزاج بگڑنے پر آتا ہے تو خاندانی احساس، عشرہ نوازی، صلح جوئی، ہمدردی بے جا مروت بن جاتی ہے۔

نظامی زندگی اور جزائی حالات کا ہندوستان کی سیاسی نشوونما اور ریاست کی تشکیل پر بھی بہت گہرا اثر پڑا۔ ظاہر ہے کہ کسانوں کے ملک میں آبادی شہروں میں سمٹ کر نہیں بلکہ دیہاتوں میں پھیل کر رہتی ہے۔ آج بھی ہندوستان میں مقابلتا .....  
مقابلتا شہروں کی تعداد بہت کم ہے اور نوے فی صدی ہندوستانی گائوؤں میں آباد ہیں جو اکثر ایک دوسرے

سے ختم ہو گئے ہیں۔ پھر عہدِ قدیم میں ملک کی آبادی مؤرخوں کے اندازے کے مطابق دس کروڑ سے زیادہ نہ تھی۔ غالباً وہ اور بھی پھیل کر جتنی ہوگی اور گاؤں ایک، دوسرے سے اور بھی زیادہ فاصلہ پر ہوتے ہوں گے ایسی حالت میں لازمی طور پر حکومت کا رجحان لامرکزیت کی طرف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں ابتداء سے کے رانگریزوں کے آنے تک بنیادی اور سیاسی واحدہ ہمیشہ گاؤں رہا جس میں زراعتی جماعت کی فطری جمہوریت پسندی کے مطابق خود مختار حکومت ہوتی تھی لیکن یہ جمہوریت دوسرے اثرات کی وجہ سے مقامی حدود سے گئے نہ بڑھ سکی اور پوری ریاست کو اپنے سانچے میں نہ ڈھال سکی۔

بہر حال جمہوریت کا بیج ہندوستان میں ابتداء سے موجود تھا اور گویا اسے ناسازگار حالات نے بڑھ کر تار و پست نہیں بننے دیا لیکن چھوٹے چھوٹے پودوں کی شکل میں وہ باریبانی رہا۔ دوسری بات جو قابلِ لحاظ ہے یہ وہ ہے کہ ملک عموماً بہت سی گنگا گنگا ریاستوں میں تقسیم رہا اور جب کبھی کوئی بڑی ریاست قائم ہوئی تو اس کی حیثیت اکابر، رئیس و فاقہ سے زیادہ تھی لیکن ہندوستانی ذہن میں سیاسی وحدت کا تصور اس قدر گہرا اور اس کا شعور اس قدر زیادہ تھا کہ کریمیا، منو، دیشو، یجنا و دیگر دوسرے مفکرین کے ریاست کے نظریوں میں بہت سے اختلافات کے باوجود یہ خیال مشترک ہے کہ مثالی بادشاہ کے لیے دوسری ریاستوں کو فتح کر کے ایک سلطنت کے تحت لانا ضروری ہے۔ یجنا کی کے ساتھ فاتح بادشاہ کو یہ تاکید جاتی ہے کہ جہاں تک ہو سکے وہ منصفانہ ریاست کی حکومت سابق حکمران خاندان کے کسی رکن کے سپرد کرے اور وہاں کے قدیم قانون معاف کرے اور رسم و رواج کو بدستور باقی رکھے۔ غرض سیاسی تنظیم کے لحاظ سے بھی وہی کثرت میں وحدت کا نصب العین ہندوستانی ذہن پر چھایا ہوا نظر آتا ہے جو سیاسی وحدت حاصل کرنے کے موقع اسے بہت کم غائب ہے۔ یہ چند شاہی ان خصوصیات کی جو ہندوستان کے اجتماعی ذہن اور مزاج میں طبعی اور معاشی ماحول کے اثر سے بتداء سے پائی جاتی ہیں۔ یہ ملکی روایت سب تہذیبوں کا مستحق اور مشترک عنصر ہے جو خود اس ملک میں پیدا ہوئی یا باہر سے آکر یہاں پھیلیں۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ملکی روایت بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کی حیثیت جماعت کی زندگی کے لیے وہی ہے جو فرد کی زندگی کے لیے جہتوں کی ہے۔ اس کی ترتیب اور نشوونما اصلاح و تہذیب ممکن ہے مگر اس کو مٹا دینا یا دوبارہ بنانا بالکل بددینا ممکن ہے۔ اس اخلاقی نصب العین کے مطابق جو اس کے حاملوں کے پیش نظر ہو رہا چھانڈ گ بھی، ضیاء کر سکتی ہے اور بڑا بھی لیکن بہر حال یہ وہ زمین ہے جس پر ہر تہذیب کی بنیاد رکھنی پڑتی ہے۔

لیکن طبعی اور معاشی ماحول کا اثر جسے ہم نے ملکی روایت کہا ہے تہذیب کا صرف ایک عنصر یعنی واقعی عنصر ہے۔ دوسرا ہم عنصر یعنی تصویری عنصر ان خیالات، عقائد اور اصول پر مشتمل ہے جو اقدار اعلیٰ کے شعور سے پیدا ہوتے



ہیں۔ یہ تصوری عنصر متفقہ کا پابند نہیں ہے۔ بلکہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں ایک قوم سے دوسری قوم میں پہنچ سکتا ہے اور چھتا ہے۔ آپ دنیا کی تاریخ اور موجودہ زمانے کے واقعات پر نظر ڈالیے تو آپ کو اس کے بے شمار مثالیں ملیں گی کہ ایک مذہب یا فلسفہ یا اصول یا معاشی نظریہ۔ پہلے دنیا کے ایک حصے میں جنم لیتا ہے اور پھر دوسرے حصوں میں پھیلتا پیدا ہوتا ہے۔ مختلف آب و ہوا میں رہنے والی مختلف تہذیبیں رکھنے والی قومیں اسے کالی یا جزوی طور پر اختیار کر لیتی ہے۔

غرض جب ہم ہندوستان کے ذہن (جہاں) کے دوسرے پہلو یعنی ان خصوصیات پر نظر ڈالتے ہیں جو تصوری عنصراً فلسفیانہ افکار مذہبی عقائد عامی نظریات کے ترسے رفتہ رفتہ پیدا ہوئیں تو ہمیں کئی باتوں کا خیال رکھنے کی ضرورت ہے۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ جن تصوری عناصر نے ہندوستان کے ذہن پر اثر ڈالا وہ سب کے سب خود ہندوستان کی سرزمین میں پیدا نہیں ہوئے تھے بلکہ ان میں سے بہت سے باہر سے آئے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان عناصر نے ملک کی مختلف جماعتوں کو مختلف حد تک متاثر کیا۔ اسی وجہ سے ہندوستان میں مختلف مذاہب اور تہذیبیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ان کا ایک حصہ ایسا بھی تھا جو ذہن (جہاں) میں جذب ہو گیا اور ملک کی سب جماعتوں میں قدر مشترک بن گیا۔ آپ ہندوستان کی تہذیبی تاریخ پر غور کیجیے تو آپ کو نظر آئے گا کہ جب کوئی نیا نظام فکر خود ہندوستان میں پیدا ہوا یا باہر سے یہاں آیا تو وقتی طور پر اس نے فرقہ بندی پیدا کر کے، بھی اختلافات کو اور بڑھا دیا لیکن اسی کے ساتھ ہندوستانی ذہن نے اپنا اثرات میں رد و پیدا کرنے کا عمل شروع کر دیا اور ایک مدت کے بعد مختلف عناصر تہذیب میں ایک حد تک امتزاج پیدا کر کے ایک مشترک تہذیب کی بنیاد قائم کر دی۔ مشترک تہذیب کے موجودہ مسئلے و عمل کرنے سے پہلے ہمارے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں یہ مسئلہ متعدد مرتبہ کیوں کر حل کیا گیا۔

ہندوستان کی ذہنی تاریخ کے کبھی عام دستور کے مطابق تین دور قرار دیے جاسکتے ہیں۔ قدیم، جدید و وسطی لیکن ہندوستان کی تاریخ میں ان تینوں عہدوں کا وقت بھی یورپ کی تاریخ سے بالکل مختلف ہے یعنی عہد قدیم مسیح سے کوئی ڈیڑھ ہزار سال پہلے سے شروع ہو کر آٹھویں صدی عیسوی تک چلتا ہے۔ عہد وسطی انیسویں صدی کے وسط تک چلتا ہے اور عہد جدید کے آغاز کو پورے سو سال بھی نہیں ہوئے۔

عہد قدیم کے کوئی ہزار سال گزرنے کے بعد ہندوستان میں پہلی بار ایک قومی تہذیب کی تاسیس ہوئی یعنی ویدک تہذیب کی اور اس ویدک تہذیب اور ہندوستان کی قدیم ترین تہذیبوں کے میل جول سے ویدک ہندو تہذیب وجود میں آئی۔ کچھ عرصہ بعد اس تہذیب کے بعض پہلوؤں کے خلاف ایک شدید رد عمل ہوا اور بودھ مذہب نے ہندو مذہب کو مغلوب کر کے ایک نئی قومی تہذیب بنانے کی کوشش کی۔ اس میں شک نہیں کہ

بودھ مذہب نے ہندوستان کے ذہن اور زندگی پر بہت گہرا اثر ڈالا لیکن جو تہذیب اس کی بنیاد پر تعمیر ہوئی وہ صرف تھوڑے ہی عرصے کے لیے قومی تہذیب بن سکی۔ اس کے بعد عہدِ قدیم کے آخر میں مختلف تہذیبوں کے ملنے سے قومی تہذیب کی تاسیس کا عمل پھر ایک بار واقع ہوا یعنی بودھ مت کے زوال کے بعد برہمنوں کا دوبارہ عروج ہوا اور انھوں نے قومی تہذیب کے منتشر عناصر کو سمیٹ کر پورا ایک ہندو تہذیب قائم کی۔ عہدِ وسطیٰ میں مسلمانوں کے آنے سے بہت پہلے ہندوستان کی تہذیبی زندگی کا شیرازہ پھر بکھر گیا۔ دہلی کی سلطنت قائم ہونے کے بعد ترکیبِ دامنزاج کا عمل از سر نو آہستہ آہستہ پھر شروع ہوا اور مغلوں کے زمانے تک ہندو مسلم یا ہندوستانی قومی تہذیب کی عمارت کھڑی ہو گئی لیکن اس بار مشترک تہذیب کی تشکیل کی ایک نہایت اہم خصوصیت یہ تھی کہ اس کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ سیاسی اور ملکی احساس پر قائم تھی۔ ہمیں اس کتاب میں قومی تہذیب کی ہر منزل کا ایک سرسری سا خاکہ پیش کرنا ہے اور پھر یہ دکھانا ہے کہ عہدِ جدید میں انگریزوں کے آنے کے بعد کس طرح مغربی تہذیب کے فروغ نے قومی تہذیب کو پس پشت ڈال دیا اور کیا وجہ ہے کہ ہندوستانی تہذیب اور مغربی تہذیب کے ملنے سے کوئی نئی مشترک تہذیب نہیں پیدا ہو سکی جو قومی تہذیب کی حیثیت اختیار کرتی۔ اس طرح ہندوستان کی قومی تہذیب کے ماخذوں اور اس کے ارتقاء کی مختلف منزلوں پر نظر ڈالنے کے بعد ہم زیادہ آسانی سے موجودہ مسئلے پر بحث کر سکیں گے کہ اس وقت ہندوستان کی ذہنی تحریکوں کا رخ کس طرف ہے اور انھیں کس طرف موڑنے کی ضرورت ہے، کہ مختلف تہذیبوں میں نئے سہے سے ترکیبِ دامنزاج ہو سکے اور ایک بار پھر ہندوستان میں ایک قومی تہذیب وجود میں آ سکے۔



## دوسرا باب

# قدیم ہند میں قومیت اور قومی تہذیب

## کی ابتدا و نشو و نما

1۔ ویڈیوں کے زمانے سے پہلے | ہندوستان کی تاریخ کا سلسلہ تحقیق کوئی 1500 ق م تک پہنچ کر رک جاتا ہے۔ رگ وید ہماری سب سے قدیم تاریخی دستاویز اور ویدک عہد سب سے قدیم تاریخی زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ اس سے پہلے کا زمانہ تاریخ کا نہیں بلکہ علم الاقوام کا موضوع ہے۔ کچھ دن پہلے تک اس باب میں ہماری معلومات بہت محدود تھی مگر اب اس میں مہنجو ڈارو اور ہڑپہ کی دریافت نے تحقیق کا وسیع میدان کھول دیا ہے۔

علم الاقوام کی تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ اب سے پانچ چھ ہزار سال پہلے کس نوں کی ایک وادی تہذیب ہندوستان سے عرق عرب ساحل ایشیہ اور مصر تک پھیلی ہوئی تھی۔ لیکن ہے کہ دراصل یہ تہذیب ہندوستان میں پیدا ہوئی ہو اور یہاں سے دوسرے ملکوں میں پھیلی ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معاملہ اس کے برعکس ہو۔ بہر حال اس تہذیب نے آخر ترقی کر لی تھی کہ دریائے سندھ کی وادی میں کئی شہری ریاستیں بنائی تھیں جن میں سے مہنجو ڈارو اور ہڑپہ کے آثار کھود کر نکالے گئے ہیں۔ ابتدائی تحقیقات سے اندازہ ہوتا ہے کہ پوری وادی سندھ اور اس کے آس پاس کے علاقے میں جو آج کل صوبہ سرحد، سندھ، بلوچستان کے پاکستانی صوبوں پر مشتمل ہے کم و بیش اسی نمونے کی تہذیب موجود تھی جیسے مہنجو ڈارو اور ہڑپہ میں تھی۔ بلکہ اس کا سلسلہ کاٹھیاواڑ تک پھیلا ہوا تھا جہاں کی کھدائیوں کے بعد اس تہذیب کے آثار مشرقی پنجاب، مغربی یوپی اور راجستھان میں بھی پائے گئے۔ اور راجستھان میں بھی پائے گئے۔

وادی سندھ کی تہذیب کی دریافت سے ان تصورات میں ایک زبردست انقلاب ہو گیا جو ہندوستان کے قبل تاریخی زمانے کے متعلق ہمارے ذہن میں تھے۔ اب تک ہم سمجھتے تھے کہ آریوں کے آنے سے پہلے ہندوستان میں وحشت کا دور دورہ تھا اور ہندوستانی تہذیب کی عمر قدیم تہذیبوں میں سب سے کم یعنی کوئی ساڑھے تین ہزار سال کی ہے مگر اب معلوم ہوا کہ آریوں کی آمد سے کوئی دو ہزار سال پہلے ہندوستان کے ایک بڑے حصے میں ابتدائی زراعتی تہذیب سب سے اونچی منزل تک پہنچ چکی تھی جس کے معنی یہ کہ

وہ صدیوں پہلے سے نشوونما پا رہی ہوگی تب جا کر اس سطح پر پہنچی ہوگی۔ دراوڑیوں نے جو ایک نظریہ کے مطابق اس کے جانشین تھے، ایک اور ترقی یافتہ مادری تہذیب تعمیر کی تھی جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے اس دراوڑی تہذیب میں ویدک تہذیب کے اثر سے زبردست تبدیلی ہوئی اور اس نے بھی ہندوستان کی قومی تہذیب کی آئندہ نشوونما پر گہرا اثر ڈالا۔

2۔ ویدک ہندو تہذیب | ہمیں یقینی طور پر یہ معلوم نہیں کہ آریہ ہندوستان میں کب آئے۔ اکثر مورخوں کا خیال ہے کہ <sup>1500</sup> ق۔ م کے لگ بھگ یہ نودارو اس علاقے میں آباد ہوئے جسے دریائے سندھ اور اس کی پانچوں شاخیں سیراب کرتی ہیں۔ یہ علاقہ کم و بیش دہی تھا جو اب غربی پاکستان کہلاتا ہے۔

یہ نودارو بدھ مت بدھ مت کی پیشانی تھے جو پداری تہذیب کے حامل تھے اور بڑے مضبوط جفاکش اور جنگ جُو تھے۔ ان کے ہندوستان میں داخل ہونے سے بہت پہلے وادی سندھ کی تہذیب مٹ چکی تھی اور اس کے جانشین دراوڑی تہذیب کو جنگلی قبیلوں نے شمالی اور شمال مغربی ہند سے نکال دیا تھا۔ ایک طویل مدت کی کشمکش کے بعد آریوں نے ان قبیلوں کو زیر کر لیا اور سارے شمال مغربی علاقے پر چھل گئے۔ آریوں کی ابتدائی تاریخ ہمیں یہ دلچسپ منظر دکھاتی ہے کہ کس طرح ایک خانہ بدوش جنگ جُو قوم نے ماحول کے اثر سے رفتہ رفتہ زراعتی خنثی زندگی اختیار کرتی ہے اور ابتدائی پداری تہذیب کی منزل سے نکل کر ثانوی تہذیب کی منزل میں داخل ہوتی ہے۔

ہندی آریوں کے بارے میں ہماری معلومات کا ماخذ چار وید ہیں جن میں رنگ وید خاص طور پر قابل ذکر ہے اور ان کی زبان بھی ویدک کہلاتی ہے۔ اس لیے ان کی تہذیبی زندگی کی ابتدائی منزل کو ہم 'ویدک تہذیب' اور ثانوی منزل کو 'ویدک ہندو تہذیب' کہہ سکتے ہیں۔

ویدک ہندو تہذیب کا مرکز مذہب کو قرار دیا گیا تھا اور مذہب کی بنیاد ویدک عہد کے شیوں کی ان مناجاتوں پر قائم تھی جو الہامی سمجھی جاتی تھیں اور جن کے مجموعے وید کہلاتے تھے۔ رنگ وید کے بعد تین اور مجموعے سام وید، یجور وید، اتھرو وید بھی مرتب ہو چکے تھے اور چاروں یکساں مقدس مانے جاتے تھے۔ مگر مذہب کا رنگ اب کچھ سے کچھ ہو گیا تھا۔ ویدک عہد کا سیدھا سادہ مذہب احساس شخصی وادہ قلب پر مشتمل تھا جو بے ساختہ مناجات اور قربانی کی شکل میں ظاہر ہوتی تھی۔ اب یہ ایک طرف تو مراقبہ اور ریاضت کا پیچیدہ نظام بن گیا تھا جو گہرے فلسفے اور تصوف پر مبنی تھا اور دوسری طرف پرکلف رسموں اور قربانیوں کا طلسم جس کی کنجی برہمن کے ہاتھ میں تھی۔ برہمنوں کے طبقے نے ایک موروثی طبقہ یعنی



ذات کی شکل اختیار کر لی تھی جو سب ذاتوں میں اونچی سمجھی جاتی تھی۔ اس کے بعد چھتریوں کا پھر ویشیوں کا اور سب سے آخر میں شودروں کا درجہ تھا۔

اس میں شک نہیں کہ زندگی کی اس نئی تنظیم نے دیکھ بھل کی سادگی، آزادی اور مساوات کو مٹا دیا۔ لیکن اسی کے ساتھ اس نے مجموعی طور پر کارکردگی اور قوت عمل کو بہت بڑھا دیا اور نئے نظام کا اقتدار تیزی کے ساتھ ہندوستان میں ہر طرف پھیلنے لگا۔ چنانچہ مشرق میں گدھ درجنوبی بہار، بنگال، مغرب میں گجرات اور بہار اشٹرا کا سارا علاقہ ہندو تہذیب کے اثر میں آ گیا۔ جنوبی ہند میں ہمنوں نے اپنی متعدد نوآبادیاں قائم کیں اور ہندو مذہب کو دراوڑی قوموں میں پھیلایا۔ لیکن مذہب کو چھوڑ کر زندگی کے دوسرے شعبوں میں اب تک دراوڑی تہذیب نے ہندو تہذیب کا بہت کم اثر قبول کیا تھا۔ یہاں تک کہ ذات پات کا نظام بھی اب تک یہاں نہیں پہنچا تھا۔

جس قسم کی ہمت کے ذریعے ہندو مذہب جنوبی ہند اور لٹکانک پہنچا ان کا اندازہ راماین کے مطالعے سے ہو سکتا ہے۔ یہ عہد قدیم کی دوسری شہرہ آفاق رزمیہ نظم ہے جس میں رام چندر جی اور سیتا جی کا قصہ کچھ تاریخی کچھ افسانوی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ راماین اس عہد کی تاریخ خصوصاً تہذیبی تاریخ کا ایک اہم ماخذ ہے۔

اس عہد کے آخر میں ہندوستان پر سکندر اعظم کا حملہ ہوا۔ جو دو باتوں کے لحاظ سے اہمیت رکھتا ہے۔ ایک تو اس سے یونانیوں کے سابقہ کا آغاز ہوا۔ دوسرے غالباً یہ اُن عوالم میں سے ایک تھا جنہوں نے شمالی ہند میں سیاسی اتحاد کا جذبہ پیدا کرنے اور چندر گپت موریہ کے ماتحت ہندوستان کی پہلی قومی ریاست قائم ہونے میں مدد دی۔

اصلی یونانیوں سے ہندوستان کا سابقہ اتنی کم مدت تک رہا کہ اس سے ہندوستانی تہذیب پر کوئی اہم اثر نہیں پڑ سکا۔ اب رہے باختر کے یا ان چھوٹی ریاستوں کے حکمران جو شمال مغربی ہند میں قائم ہوئی تھیں اور جنہوں نے منادر کے زمانے میں ایک طاقتور سلطنت کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ سورہ لوگ محض برائے نام یونانی تھے۔ نہ تو ان کی نسل خالص تھی اور نہ ان کو مدتوں سے اپنے اہلی وطن سے کسی قسم کا تعلق رہا تھا۔ اس لیے ان کے پاس کوئی ایسا تہذیبی سرمایہ نہیں تھا جس میں سے ہندوستان کو کچھ دے سکیں۔ بلکہ یہ خود بہت جلد ہندوستانی تہذیب کے رنگ میں رنگ گئے اور انہوں نے بودھ مذہب اختیار کر لیا۔ غرض شروع میں مورخوں کا جو خیال تھا کہ قدیم ہندوستان پر یونانی تہذیب کا کوئی قابل ذکر اثر پڑا وہ بے بنیاد نکلا۔ یہاں تک کہ ہندوستانی تہذیب کے یونانی تھیٹر سے متاثر ہونے کا نظریہ بھی ثابت

نہ ہو سکا۔

اب ہندوستان کے بڑے حصے میں ایک مشترک تہذیب پائی جاتی تھی لیکن مشترک عناصر صرف مذہبی عقائد و رسوم اور ذات پات کا نظام تھے ورنہ زبان اور طرز معاشرت میں ملک کے مختلف حصوں میں مقامی جماعتوں نے اپنی جداگانہ خصوصیات کو قائم رکھا۔

اس مشترک تہذیب نے ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار وحدت کا احساس پیدا کیا بعض یورپ مورخ کہتے ہیں کہ قدیم زمانے میں ہندوستان کا ہر حصہ ایک علیحدہ ملک سمجھا جاتا تھا اور ملکی وحدت کا تصور مفقود تھا۔ چنانچہ پورے ملک کے لیے ایک نام بھی نہ تھا۔ آریہ ورت کا لفظ صرف وادی گنگا کے علاقے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ وہ چینی سیاح یوان چوئنگ کا یہ قول نقل کرتے ہیں ”انٹو کے رہنے والے اپنے ملک کے ہر علاقے کو گنگا نام سے پکارتے ہیں“ لیکن کوئی ن حضرات سے پوچھے کہ آخر یوان چوئنگ یہ انٹو کا لفظ جس سے وہ پورا ملک مراد لیتا ہے کہاں سے لایا! ظاہر ہے کہ یہ لفظ ہندو کی غریبی ہے جس طرح ہندو کا لفظ خود ”سندھو“ کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور یوان چوئنگ کے زمانے میں ضرور ان میں سے کوئی نام پورے ملک کے لیے استعمال ہوتا ہوگا۔ اس کے علاوہ بھی رت ورت بھی پورے ہندوستان کا ایک قدیم نام ہے۔

جب چندرگپت موریہ نے سیوکس کو شکست دے کر ملک کو یونانی حملے کے خطرے سے بچایا اور کل شمالی ہند کو ایک سلطنت کے تحت لے کر سیاسی وحدت کے رشتے میں مربوط کیا اور اس کے بعد اتر گئے اس سلطنت کو تن و وسعت دی کہ انتہائی جنوبی علاقے کو چھوڑ کر سارا ہندوستان اس کی قلمرو میں شامل ہے۔ تو یہ سی وحدت نے تہذیبی وحدت کے احساس کو اور بھی تقویت پہنچائی اور ہندوستانیوں نے پہلی بار اپنے کو ایک قوم سمجھا۔

یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اب سے دو ہزار سال پہلے ہندوستان میں اس طرح کی متحدہ قومیت پیدا ہو گئی تھی جیسی آج مغربی ملکوں میں ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں ہے کہ زبان، نسل اور طرز معاشرت کے اختلافات کے باوجود عام مذہبی اور تہذیبی اتحاد اور ایک ہی ریاست کے شہری ہونے کے احساس نے وحدت کا ایک ایسا جذبہ پیدا کر دیا تھا جسے جذبہ قومیت کے سوا اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔

3۔ لودھ مذہب کا ظہور ہم کہہ چکے ہیں کہ عوام کے لیے دیکھ ہندو مذہب رسموں اور قریبی راستہ نہیں پاسکتے تھے۔ عہد معبود کے درمیان بلا واسطہ تعلق جو مذہب کی جان ہے باقی نہیں رہا تھا اس کے



رد عمل کے طور پر پندوں نے ان رسموں اور ترانیوں کو یکسلم رد کر دیا اور ایک روحانی فلسفے کی بنیاد پر ویدک ہندو مذہب کا ایک نیا اور مکمل نظام پیش کیا۔ مگر ایک تو یہ عوام کی دسترس سے باہر تھا دوسرے اس میں مذہب کا عملی پہلو پوری طرح واضح نہیں تھا۔ عمل کے تصور میں بہت اختلاف تھا۔ اکثر لوگوں کا یہ خیال تھا کہ کرم کا مفہوم جس کی وجہ سے روح آد اگون کے چکر میں پڑی رہتی ہے ہر قسم کے عمل پر عادی ہے۔ اور موش حاصل کرنے کے لیے ایک سرے سے ہر عمل کو ترک کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ لوگ کے باضابطہ فلسفے کے ظہور سے بہت پہلے بہت سے لوگوں نے، جن کے دس میں مذہبی جذبہ گہرا تھا، رہبانیت کی زندگی اختیار کر لی تھی یہ رہبانیت نہ صرف عملی دنیاوی زندگی سے بلکہ محبت اور خدمت کے جذبے سے بھی، جو مذہب کی جان ہے، ٹکراتی تھی اور ہندوستان کی مذہبی روح میں ایک اندرونی کشمکش کا احساس پیدا کرتی تھی۔

ایک اور چیز جو روح مذہب کے منافی تھی ذات پات کے نظام کی پیدا کی ہوئی معاشرتی عدم مساوات تھی۔ اس نظام کے بارے میں سچا طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مختلف نسل کے لوگوں کو جو تہذیبی ارتقا کی مختلف منزلوں میں تھے، ایک متحد اور ہم آہنگ سماج میں منظم کرنے کی پہلی اور اس زمانے کے حالات میں بہترین کوشش تھی۔ اگرچہ اس نے مفتوح نسلوں کو معاشرت میں نچا درجہ دیا لیکن کم سے کم معاشی حیثیت سے ان کو اس طرح نہیں ٹوٹا جیسے آج معاشی مساوات کے بہت سے مٹی پس ماندہ قوموں کو ٹوٹ رہے ہیں۔ چنانچہ عام تمدنی ترقی کے ساتھ شودروں کی معاشی حالت بہتر ہوتی گئی۔ جس کی وجہ سے انھیں اس معاشی فرق کا اور بھی زیادہ احساس پیدا ہو گیا جو ان میں اور اونچی ذاتوں میں کیا جاتا تھا۔ جو لوگ سچے اور گہرے احساس سے بالا مال تھے ان کے دلوں میں سب سے زیادہ یہ بات کھٹکتی تھی کہ شہ دروں کو غلام مذہبی زندگی میں حصہ لینے کی یہاں تک کہ دیدوں کو پڑھنے کی بھی ممانعت تھی۔

چنانچہ ایک شخص اٹھا جس کے دل میں سب انسانوں کی محبت تھی۔ جس کے جگر میں سارے جہان کا درد تھا۔ ہندوستان کی مذہبی روح گوتم بدھ کی شکل میں عجم ہو کر آگئی اور اس نے صدائے احتجاج بلند کی۔ عوام کی رسم پرستی، خواص کی مجرور فکر، نسلی تعصب اور سماجی تفریق کے خلاف اور دنیا کو پیغام دیا۔ بھد دی و محبت، حسن عمل اور تہذیب نفس کا۔ اس نے مذہبی اصلاح کی وہ زبردست تحریک شروع کی جو خود آگے چس کر ایک مستقل عالمگیر مذہب بن گئی، جس نے ہندوستان کی تحریک میں ایک نئی روح بھونک دی اور بحر ہند سے بحر الکاہل تک سارے جنوبی اور مشرقی ایشیا کو اپنے دائرہ اثر میں لے لیا۔ مگر تیسری صدی قبل مسیح تک بودھ مت ہندوستان کی عام زندگی میں ایک ضمنی رو سے زیادہ نہ تھی جو ایک کنارے پر بیٹھ رہی تھی۔

سب سے بڑی رو بدستور ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کی تھی جس کی لہریں برابر پھیلتی چلی جاتی تھیں یہاں تک کہ چندرگپت موریہ کے زمانے میں پہلی قومی سلطنت کے قیام نے اس میں اتنی وسعت اور وسعت پیدا کر دی کہ اسے ہندوستانی زندگی کے اصل دھارے کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ بودھ مت کو زیادہ فروغ مل گیا اور اس کے آس پاس کے علاقے میں ہوا۔ جہاں ہندو مذہب کو پہنچے ہوئے مقابلے تک عرصہ ہوا تھا اور اس نے ایسی مضبوطی سے جڑ نہیں پکڑی تھی جیسے مغربی ہند میں۔ باقی ملک پر بودھ تحریک کا اثر کم پڑا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ بودھ کی تعلیم کے بعض پہلو خصوصاً عالمگیر محبت و خدمت کی روح اور معاشرتی مساوات کا جذبہ ہندوستانی ذہن کے لیے ایک خاص کشش رکھتے تھے لیکن اس زمانے میں آمدورفت کی مشکلات اور اس بد امنی اور بے چینی کی وجہ سے جو چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی باہمی لڑائیوں نے پیدا کر رکھی تھی کسی نئی تحریک کی تبلیغ و اشاعت بہت دیر طلب کام تھا اور معمولی حالات میں بودھ مت کو سارے ہندوستان میں پھیلنے کے لیے نہ جانے اور کتنی صدیاں درکار ہوتیں مگر ایک غیر معمولی واقعے نے اس کی اشاعت کی رفتار کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ چندرگپت موریہ کے پوتے اشوک نے جو اپنے دادا کی سلطنت سے بھی وسیع تر سلطنت کا مالک تھا بودھ مذہب، اختیار کر لیا اور وہ بھی اس قدر جوش اور خلوص کے ساتھ کہ خود بھکشوؤں کے سلسلہ میں داخل ہو گیا اور اپنے نئے مذہب کی عالمگیر اشاعت کو اس نے اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد بنالیا۔ بودھ مذہب میں ایک زبردست قوت تسخیر تو پہلے ہی سے موجود تھی۔ اب جو اسے امن و امان کی فضائی اور ایک زبردست سلطنت کے وسائل ہاتھ آئے تو اس نے تھوڑے ہی عرصے میں سارے ملک میں اپنا سکھ بٹھا دیا۔ مذہبی رواداری ہندوستانی ریاستوں پالیسی میں اس طرح جو سمت ہو چکی تھی کہ اشوک نے انتہائی مذہبی جوش کے باوجود ہندو مذہب کو دبانے کی کوشش نہیں کی اور اگر کرتا بھی تو کامیاب نہیں ہو سکتا تھا۔ ہندو مذہب اب بھی کم و بیش ہندوستان کے ہر حصے میں اور خاص طور سے مغربی ہند میں موجود تھا لیکن صدیوں تک اس کا اثر بودھ مذہب اور عین مذہب کے مقابلے میں کم رہا۔

4۔ بودھ تہذیب | اشوک اور اس کے جانشینوں کے زمانے میں بودھ مت نے قومی مذہب بن کر زندگی کے ہر شعبے پر گہرا اثر ڈالا اور مجموعی طور پر ہندوستانی تہذیب کی سیرت اور صورت کو اس حد تک بدل دیا کہ وہ ایک نئی تہذیب بن گئی جسے بودھ تہذیب کہنا چاہیے اشوک کے (سلسلہ ق۔ م کے لگ بھگ) بودھ سنگھ میں شامل ہونے کے وقت سے لے کر گپت سلطنت کے قیام یعنی چوتھی صدی عیسوی کے شروع تک ساڑھے پانچ سو سال کا زمانہ ہندوستان کی تاریخ میں بودھ



تہذیب کا دور ہے۔ اگرچہ بودھ مذہب کو ہندوستان پر ایسا کامل تسلط جیسا کہ ویدک ہندو مذہب کو اس سے پہلے حاصل تھا کبھی میسر نہیں آیا اور نہ صرف ہندو مذہب بلکہ جین مذہب بھی ایک عرصے تک اس کا خاصا طاقتور حریف رہا۔ لیکن جہاں تک تہذیبی زندگی کا تعلق ہے بودھ تہذیب کا رنگ اس زمانے میں کم و بیش ملک پر چھایا رہا اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشوک کے دور حکومت میں بودھ تہذیب ہندوستان کی قومی تہذیب تھی۔ اشوک کے بعد سیاسی انتشار کے ساتھ تہذیبی زندگی میں بھی تفریق شروع ہو گئی۔ ہندو مذہب نئی ذہنی تحریکوں سے قوت حاصل کر کے رفتہ رفتہ اپنے حریف کی طاقت کو کم کرنے لگا۔ پھر بھی اس دور کے آخر تک بودھ مذہب اور تہذیب کا پتہ بھاری رہا۔ اس کے علاوہ خود اس ہندو تحریک نے جو نئے سرے سے اٹھ رہی تھی بودھ تہذیب کے عناصر کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیا کہ وہ ہمیشہ کے لیے اس کا جزو بن گئے۔ غرض بودھ تہذیب کو ہندوستان کی قومی تہذیب کی حیثیت تو بہت تھوڑے دن حاصل رہی لیکن صدیوں تک اس کا تسلط ملک کی ایک بہت بڑی جماعت پر رہا اور اس عرصے میں اس نے ہندوستانی ذہن پر اتنا گہرا اثر ڈالا کہ جب وہ ہندو تہذیب کے ہاتھوں جلا وطن ہوئی تو ملک پر اپنا گہرا نقش چھوڑ گئی جو کبھی مٹ نہ سکا۔

بودھ تہذیب کی خصوصیات پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہوئے سب سے پہلے ہم بودھ ریاست کا ذکر کریں گے جس کا نمونہ اشوک نے پیش کیا۔ اشوک کی بودھ ریاست نے مجموعی طور پر ہندو ریاست کی روایات سے اس طرح انحراف کیا جیسے بودھ مت نے مذہبی اور سماجی میدان میں کیا تھا۔ اپنی شکل کے لحاظ سے وہ ہندو ریاست کی طرح جاگیر کی وفاق اور دائرۂ عمل کے لحاظ سے تہذیبی ریاست تھی۔ اسے اس معنی میں مذہبی بھی کہہ سکتے ہیں کہ راجہ ملک کے قانون و انصاف اور عام اخلاقی پالیسی کی بنا خود اپنے مذہب پر رکھتا تھا اگرچہ دوسرے مذاہب کو بھی وہ عقیدے اور عمل کی زیادہ سے زیادہ آزادی دیتا تھا لیکن خاص فرق یہ تھا کہ ہندو ریاست میں مذہبی طبقے یعنی برہمنوں کو مشیروں کی حیثیت سے دخل تھا اور بودھ ریاست میں بھکشو سیاسی امور میں کوئی دخل نہیں رکھتے تھے اس کے برعکس راجہ کو ایک حد تک مذہبی سرکار کا رتبہ حاصل تھا۔ آگے چل کر ہندو ریاست میں راجہ کی جو حیثیت ہو گئی وہ بودھ مذہب کا ہی اثر تھا۔

برہمنوں کا اقتدار بودھ تہذیب کے زمانے میں نہ صرف ریاست میں بلکہ عام طور پر سماج میں بہت کم ہو گیا۔ بودھ تحریک نے ہندوستان کے معاشرتی نظام میں سب سے بڑی تبدیلی یہ کی کہ اگر ذاتوں کی تفریق کو مٹا یا نہیں تو اس کی اہمیت کو ضرور کم کر دیا۔ بودھ سنگھ نے اپنے دروازے ہر ذات والوں کے لیے کھول کر ذات پات کی مذہبی بنیاد کو ہلا دیا۔ عام سماجی زندگی میں ذاتوں کا فرق قائم رہا لیکن ان کے

ہمارے کی ترتیب کسی قدر بدل گئی یعنی امراء جو عموماً چھتری تھے برہمنوں سے زیادہ معزز سمجھے جانے لگے البتہ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جس طرح بودھ مذہب کا زور اس کے انتہائی عروج کے زمانے میں بھی زیادہ تر وادی گنگا کے علاقے میں تھا، اسی طرح معاشرتی نظام پر جو اثر اس نے ڈالا وہ بھی زیادہ اس علاقے میں محدود تھا۔ ہندوستان کے دوسرے علاقوں تک اس کا اثر بہت کم پہنچا۔

بودھ تہذیب کے زمانے میں ایک عام تبدیلی یہ ہوئی کہ جانوروں کی قربانی کو جسے اشوک نے اپنے زمانے میں حکماً بند کیا تھا، عام ہندو سماج نے اپنی خوشی سے ترک کر دیا۔ صرف بعض فرقوں مثلاً کالی کے پوجنے والوں میں یہ رسم باقی رہی۔ سیاست اور معاشرت کے علاوہ علم اور تعلیم کو بھی بودھ تحریک نے بہت متاثر کیا۔ بودھ سے پہلے مذہبی اور علمی زبان سنسکرت تھی۔ سب مقدس کتابیں ویدک اور سنسکرت زبانوں میں تھیں جنہیں صرف برہمن اور چھتری ہی سیکھ سکتے تھے۔ اس لیے تعلیم صرف ان ہی ادنیٰ ذاتوں تک محدود تھی۔ بودھ کی مساوات پسندی کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ انھوں نے اپنے پیام کی تبلیغ کے لیے سنسکرت کی جگہ عام بول چال کی زبان کو اختیار کیا تاکہ حق کی دولت قاصد عام سب کے حصے میں آئے۔ ان دنوں بودھ کے دھن میں ہندی آری زبان کی مشرقی بولی رائج تھی۔ اسی کو بودھ نے اپنے عقیدے کی تلقین کا ذریعہ بنایا۔ غالباً اشوک کے زمانے تک یہ زبان جو بودھ کے پیروؤں کی مذہبی زبان بن گئی تھی، بودھ مذہب کے ساتھ ساتھ دور پہنچ چکی تھی اور ہندوستان کے مختلف حصوں کے لوگ اس سے واقف تھے۔ اسی لیے اشوک نے جو فرامین چٹانوں پر کندہ کرائے ان میں یہی زبان استعمال کی۔ یہ کہتے جو ہندوستان میں تحریر کے قدیم ترین نمونے ہیں براہمی رسم الخط میں ہیں جو غالباً کسی سامی ماخذ سے ہندوستان پہنچا اور جس سے دیوناگری وغیرہ کلی معلوم ہوتا ہے اس زمانے میں تحریر کا فن ہندوستان میں رائج ہو چکا تھا اور اکثر حصوں میں لوگ براہمی رسم الخط میں لکھ پڑھ سکتے تھے۔ درنہ اشوک کا اپنے فرامین جا بجا ستونوں پر کندہ کرانا بالکل بے معنی ہوتا۔ آگے چل کر جب بودھ مت کی مقدس کتابیں پہلے پہل ضبط تحریر میں آئیں تو وسطی علاقے کی ایک زبان جو پالی کہلاتی تھی مشرقی بولی سے کہیں زیادہ مقبولیت حاصل کر چکی تھی اس لیے یہ کتابیں اسی زبان میں لکھی گئیں۔ غرض ابتدائی بودھ مت نے عوام کی زبان کو مذہبی زبان بنا کر ان کے لیے تعلیم کا دروازہ کھول دیا اور اس طرح ذات پات کے نظام پر ایک اور کاری ضرب لگائی۔

جہاں تک علوم و فنون کا تعلق ہے بودھ مذہب والوں کی دلچسپی عموماً اپنے مذہبی قانون تک محدود رہی۔ مجموعی طور پر ذہنی اقلیم پر برہمن ہی قابض رہے۔ چنانچہ فلسفہ، مذہبی قانون اور سیاسیات اور اقتصادیات کے ہنرمندان نظام فکر جو اس عہد میں تعمیر ہوئے اور رزمیہ شاعری کے شہکار جو اس



دور کے آخری حصے میں تصنیف کیے گئے ان سب کا سہرا برہمنوں ہی کے سر ہے۔ یہاں تک کہ خود بودھ مذہب کی فلسفیانہ تعبیر تصویریت اور عینیت کے نظاموں کی شکل میں ان ہی برہمنوں کا کارنامہ ہے جو بودھ سنگم میں شریک ہو گئے تھے۔

لیکن دراصل جو تخلیقی حرکت زندگی اور قوت بودھ مت نے ہندوستانی ذہن میں اسے غیر معتدل رہبانیت پسندی سے نجات دلا کر پیدا کی، وہ فن تعمیر اور فنون لطیفہ کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ بودھ آرٹ کا مایہ ناز کارنامہ اجنتا کے غاروں کے دربار اور ان کی دیواروں کے نقش و نگار ہیں۔ ان تصویروں میں جو دوسری قبل مسیح سے لے کر پانچویں صدی عیسوی تک بنائی گئیں بودھ آرٹ کی خصوصیات اپنی اصلی شکل میں نظر آتی ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ چیز قابل غور ہے کہ اجنتا کی نقاشی صحت اور خوبی کے لحاظ سے اس پائے کی ہے کہ ہم اسے صدیوں کی نشوونما کا نتیجہ سمجھنے پر مجبور ہیں۔ چونکہ دیکھ ہندو عہد میں نقاشی کوئی قابل ذکر حیثیت نہیں رکھتی تھی۔ اس لیے صرف ایک ہی وجہ یہ ممکن ہے کہ اجنتا کے آرٹ کا سلسلہ جنوبی ہند کی دراوڑی تہذیب کی معرفت وادی سندھ کی قدیم تہذیب سے ملتا ہے۔

اس نظریے کو تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ آرٹ دراوڑی ذہن کی پیداوار ہے جسے بودھ مت کی مساوات پسندی کی بدولت قومی تہذیب میں حصہ لینے کا موقع ملا تھا۔ یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ان مرقعوں میں آریوں کے پہلو بہ پہلو غیر آری قوموں مثلاً ناگ وغیرہ کی صورتیں کیوں اس قدر نمایاں حیثیت رکھتی ہیں۔ دوسری خصوصیت جو ان تصویروں میں اور بودھ عہد کے کل آرٹ میں نظر آتی ہے ضبط و اعتدال ہے یعنی زیادہ آرائش و تکلف سے پرہیز اور جذبات کے اظہار میں ایک مناسب حد سے آگے نہ بڑھنا۔ یہ بھی بودھ مذہب کی تعلیمات کا بلا واسطہ اثر ہے۔ تیسری خصوصیت جو بودھی متوہم پانی کی دلکش تصویر سے ظاہر ہوتی ہے یہ ہے کہ گہری روحانیت اور باطنیت کے ساتھ ساتھ بودھ آرٹ میں کائنات کے ظاہری حسن و جمال سے لطف اندوز ہونے کا جذبہ بھی رچا ہوا ہے۔

5۔ ہندو مذہب کا دوبارہ عروج | اسباب بتائے جاتے ہیں لیکن غالباً اصلی سبب یہ تھا کہ

ہندو مذہب نے جو بودھ کی ولادت سے بہت پہلے سارے ہندوستان کے دلوں کو مسخر کر چکا تھا۔ سلسلہ کوششوں کے بعد ان کمزوریوں پر قابو پایا جو اس کے عام انحطاط کا باعث تھیں اور ہندوستانیوں کو پھر اپنی طرف کھینچ لیا۔

اس عبوری دور کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ سرکاری مذہب کی حیثیت کھو دینے کی وجہ سے جہاں سے ہندوئیت کو بہت سی شکلیں پیش آئیں وہ اب ایک بڑی آسانی بھی ہوئی کہ ریاست کی نگرانی سے آزاد ہو کر جدت فکر سے کام لینے کا اور نئی نئی راہوں کو آزمانے کا موقع ملا۔ اب تک ساری جدوجہد مذہب کے مرکز پر مچتی تھی۔ اب مختلف علوم نے اپنے الگ الگ دائرے بنائے شروع کیے۔ ان علوم نے مذہب سے کھلم کھلا قطع تعلیق نہیں کیا بلکہ جو کہا مذہب کے نام سے یا اس کی سند سے کہا لیکن حقیقت میں علوم کی تخصیص کا اور ان کے دنیاوی رنگ اختیار کرنے کا عمل شروع ہو گیا۔

فلسفے کے میدان میں اس زمانے میں نئے نئے نظام فکر وجود میں آئے۔ ہندوئیت کی تجدید و صیقل کی کوششیں جو اس زمانے میں عبوری تھیں ذہنی سطح کے نیچے احساس کی گہرائیوں میں .....  
..... آ کر ایک بار زمیث عی کے کارناموں کی شکل میں ظاہر ہوئیں۔  
جہاں بھارت وراثت کے نقشے جو مختلف گیتوں کی شکل میں صدیوں سے چھپے تھے اس دور کے وسط میں بی دہائی صدی قبل مسیح میں نئے نئے سے مرتب کیے گئے تاکہ ویدک ہندو دور کے مورماؤ کے کارنامے لوگوں کو عہد رفتہ کی عظمت یاد دلانے اور ان کے دل میں زندگی کا ایک نیا دلوہ پیدا کریں۔  
لیکن فکر و نظر کی یہ سب جوہریاں جو فلسفے، قانون، سیاست، اقتصادیات اور مذہبی شاعری کے میدان میں دکھائی دیں بجائے خود اس روحانی انقلاب کے لیے کافی نہ تھیں جس کے بغیر کوئی مذہب اور کوئی تہذیب ایک بار گرنے کے بعد دوبارہ کبھی نہیں اٹھ سکتی۔ اس کے لیے حد درجہ تھکی کہ ہندوؤں کے قلب کی گہرائیوں میں مذہب کا ایک تازہ تصور پیدا ہو اور اس افسردگی کو دور کرے جو اپنشدوں کی تعلیم کی غلط تعبیر پر مبنی نفی زندگی نے ہندوؤں میں عام طور پر پیدا کر دی تھی۔ یہ زندگی، درامد کا پیغام بھگوت گیتا سے ملا۔

بھگوت گیتا کی خاص اہمیت یہ ہے کہ یہ ہندوستانی ذہن کی قدرتی بے عملی کو جسے کرم کے عقیدے کی غلط تاویل نے اور بڑھادیا تھا دور کرنے میں مدد دیتی اور اس کے لیے اس محرک سے کام لیتی ہے جو ہندو ذہن کے لیے سب سے قوی تھا یعنی حقیقت مطلق کی محبت سے۔

6. پورا ایک ہندو تہذیب اگرچہ بودھ تہذیب کو ایک مدت تک ہندوستان کی قومی تہذیب کی حیثیت حاصل رہی لیکن وہ ہندوستانی ذہن پر کبھی پوری طرح قبضہ نہیں کر سکی اور اس کے ایک گوشے میں ہندوئیت کی جگہ ہمیشہ باقی رہی۔ سن عیسوی کی پہلی صدی



میں بودھ مت کا زور گھٹنے لگا اور ہندویت جس نے فکر کے مختلف میدانوں میں بڑی دلیری سے نئے تجربات کیے تھے اور زمانے کے نئے رجحانات کا بڑے غور سے مطالعہ کر کے ان سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ رفتہ رفتہ اپنی کھوئی ہوئی جگہ پھر حاصل کرنے لگے۔ چنانچہ گپت سلطنت کے قیام کے بعد ہندوئیت کو پھر قومی مذہب کی حیثیت حاصل ہو گئی اور اس کی بنیاد پر ایک نئی ہندو تہذیب کی عمارت اٹھ کر کھڑی ہو گئی۔

ہندو مذہب کی نئی تشکیل کا کام برہمنوں کے طبقے نے اسی مہ دیا جو روحانی عقیدے اور مذہبی مفاد دونوں کی بنیاد پر بودھ مذہب کا سخت مخالف تھا۔ انفرادی طور پر بعض برہمن بودھ سنگھ میں شریک ہوئے لیکن مجموعی طور پر یہ طبقہ اپنے پرانے عقائد پر قائم رہا۔ اگرچہ مذہبی پیشواؤں کی حیثیت سے اس زمانے میں برہمنوں کی وہ اہمیت نہیں رہی تھی تاہم علمی روایات کے حامل ہونے کی بدولت ان کا ایک طرح کا امتیاز حاصل تھا۔ نہ صرف ہندو ریاستوں میں بلکہ بودھ ریاستوں میں بھی برہمن دربار کے خوشی تھے اور ان کی عزت کی جاتی تھی مگر غالباً بڑے بڑے عالم قاضی برہمن اس زمانے میں عام طور پر جنگلوں کے اندر گوشہ نشینی میں علمی غور و فکر میں مصروف رہتے تھے۔

انھیں لوگوں نے مذہبی فلسفے، دھرم شاستر اور استھ شاستر کے میدان میں اجتہاد فکر کے کام لے کر ویدک روایات کی بنیاد پر ہندوؤں کی ذہنی اور عملی زندگی کے مہول از سر نو ترتیب دیے، دھرم شاستروں اور داستانوں کے مجموعے، راہین اور مہا بھارت کے نام جمع کر کے ویدک ہندو عہد کے سہ ماہی کی یاد کو تازہ کیا۔ اور بھگود گیتا کو مہا بھارت میں شامل کر کے ہندو مذہب کی ہمہ گیر فلسفیانہ تعبیر کو شعراور نغمے کے پردے میں خاص و عام تک پہنچایا۔ اگرچہ برہمنوں کی جماعت اس طرح باضابطہ منظم جماعت نہ تھی۔ جیسے بودھ سنگھ۔ لیکن خیالات اور اغراض کے اشتراک نے ان میں خود بخود ایک اتحاد عمل پیدا کر دیا۔ اور اس پانچ سو برس کی ذہنی تاریخ پر نظر ڈالنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے انھوں نے مذہبی زندگی کے ہر شعبے کی اصلاح و تجدید اور مذہبی تبلیغ کا کام یک سوچے سمجھے نقشے کے مطابق انجام دیا ہو۔ سری کرشن جی کی تعلیم جو بھگود گیتا میں پیش کی گئی اور منو کا دھرم شاستر۔ یہ دونوں چیزیں اس زمانے کے اونچے ہندو طبقوں کی مذہبی اور معاشرتی افکار کا آئینہ ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوئیت کچھ تو بودھ تحریک سے متاثر ہو کر اور کچھ اس کے عروج و زوال سے سبق حاصل کر کے مذہب کا ایک ہم آہنگ نظام اندر زندگی کا ایک جامع اور قابل عمل ضابطہ بننے کی کوشش کر رہی تھی لیکن اسے ملک میں قبول عام حاصل کرنے، خصوصاً ہندوستان کی قدیم قوموں، دراوڑیوں وغیرہ کے دل میں جگہ پانے کے لیے ابھی اور مرحلے طے کرنے تھے۔

ہندوستان کی قدیم قومیں ایک خاص مذہبی تخیل اور مذہبی روح رکھتی تھیں جو ان کے رگ و پے میں سرایت کر چکی تھی۔ مگر ان کی اپنی معاشرتی رسوم و ریاات تھیں جو ملک کے مختلف حصوں میں مختلف صورتوں میں موجود تھیں۔ ان میں عام طور پر صنم پرستی کا رواج تھا۔ جسے بودھ مت نے بھی سندھ و اردے دی تھی۔ ان چیزوں سے مصالحت کے بغیر ہندوئیت کا عوام کو اپنی طرف کھینچنا ناممکن تھا۔ پھر ایک زبردست مشکل یہ تھی کہ ذات پات کی تقسیم جس پر ہندوئیت کی بنیاد قائم تھی دراصل ہندوستان کے باشندوں کے تصور کے لیے ایک اجنبی چیز تھی۔ اور اس کی رُو سے چند قبیلوں کے سوا جو اونچی ذرتوں میں شامل کر لیے گئے تھے باقی سب کو نیچے طبقے میں جگہ دی تھی۔ اس لیے اس نظام کو ان سے تسلیم کرنا مشکل تھا۔ برہمنوں کے ذہن نے ان سب مشکلوں پر فتنہ پائی۔ اور مصالحت و تدوین کے کام لے کر ایک ایسا مذہبی نظام مرتب کیا جس نے بہت جلد ملک میں قبول عام حاصل کر لیا۔ اور جس کی بنا پر ایک بار پھر قومی تہذیب کی تعمیر ممکن ہو گئی۔

پورا ملک ہندو مذہب کی بنیاد پر تھی تہذیب کی ترقی کا عمل دوسری صدی قبل مسیح سے جاری تھا لیکن اس تہذیب کو مکمل شکل میں ظاہر ہونے اور سارے ملک میں پھیل کر قومی تہذیب بننے کا موقع اس وقت ملا جب چوتھی صدی عیسوی میں گپت سلطنت کے قائم ہونے سے ملک میں ایک متحدہ سیاسی قوت پیدا ہوئی اور اس نے اس تہذیب کی سرپرستی کی۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ نئی ہندو ریاست اس حد تک مذہبی ریاست ضرور تھی کہ ہندو مذہب کی حمایت کرنا اور دھرم شاستر پر عمل کرانا اس کے فرائض میں داخل تھا لیکن عملاً وہ بودھ ریاست کی طرح مذہبی طبقے کے ذریعے آزاد تھی یعنی اگرچہ شاہی درباروں میں برہمن پر ہمت کی حیثیت سے رہتے تھے لیکن حکومت کے نظم و سن میں انھیں کوئی دخل نہیں تھا۔

اس زمانے کے عام خلاق و معاشرت کا اندازہ کرنے کے لیے ہمیں منو کے دھرم شاستر پر نظر ڈالنی چاہیے۔ جو ہندوستان کے بڑے حصے میں مذہبی اور مسلکی قانون کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس دھرم شاستر نے سماجی تنظیم کی بنیاد ذات پات کے نظام پر رکھی۔ مگر اس کے ساتھ اس نے مشرقی و مغربی کی طرح عقلی و انسانی اور رسم و رواج کو بھی قانون کا اقدان کر ایک طرف ریاست کو غیر مذہبی قوانین وضع کرنے کی اجازت دے دی اور دوسری طرف یہ اصول قائم کر دیا کہ اس مشترک معاشرت اور تہذیب کے پہلو بہ پہلو جو ہندو مذہب ملک میں پیدا کرنا چاہتا تھا۔ مختلف مقامی معاشرتوں اور تہذیبوں کے وجود کو تسلیم کرنا چاہیے اور قانون کی نظر میں ان کی وہی حیثیت ہونی چاہیے جو ہندو تہذیب کی ہے۔

چنانچہ ملک کے مختلف حصوں میں خصوصاً جنوبی ہند میں بڑی بڑی جماعتیں پورے ہندو مذہب کے



بنیادی حقائق کو قبول کر لینے کے باوجود اپنی الگ الگ تہذیبیں رکھتی تھیں۔ ان میں سے ہر ایک کی زبان الگ تھی۔ معاشرت، رسم و رواج اور مقامی قانون الگ تھا۔ یہاں تک کہ جنوب میں بعض دروڑی قزاق کا سماجی نظام مادری تھا۔ جو پدری نظام سے بنیادی طور پر مختلف تھا۔

بودھ تہذیب کے زمانے میں آرٹ تو ایک حد تک مذہب کے اثر سے آزاد ہو گیا تھا۔ لیکن علوم و ادب بدستور اس کے تابع تھے۔ پورناک تہذیب کے دور میں گونزدگی کا مرکز بدستور مذہب رہا لیکن تہذیب کے مختلف شعبوں کی تفریق کا عمل زیادہ واضح ہو گیا۔ ریاست نے اب مستقل حیثیت اختیار کر لی تھی۔ وہ مذہب کی حامی و محافظ تھی لیکن اس کے تابع نہیں رہی تھی۔ اس کے سامنے علم و ادب اور فنون لطیفہ کو مذہبی فکر و احساس کے محدود دائرے سے نکل کر پوری انسانی زندگی کو اپنا موضوع بنانے کا موقع ملا۔ گپت دربار کی قدردانی کی بدولت مذہبی ادب کے ساتھ ساتھ دنیوی ادب کو بھی اس قدر فروغ حاصل ہوا کہ وہ کسی ملک کے کلرکی ادب سے پیچھے نہیں رہا۔

علم و ادب کی ترقی کو کتابوں کے عام رواج سے بہت مدد ملی۔ خروشتی اور پراچی رسم الخط کے ذریعے اپنے خیالات کو ضبط تحریر میں لانا ہندوستانی صدیوں سے سیکھ چکے تھے۔ شاہ ہند میں بعض دروڑوں کی چھالوں پر اور جنوب میں تار کے پتر اور دوسری قسم کے کھجور کے پتوں پر لکھنے کا دستور تھا۔ ایک طبی کتاب جو 350ء میں ہندوستان میں لکھی گئی تھی۔ ترکستان میں ملی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت تک کتابیں ملک میں عام طور پر رائج ہو چکی تھیں اور باہر بھی پہنچنے لگی تھیں۔ سنسکرت نے جس کو بودھ مت کے فروغ کے زمانے میں عارضی طور پر پیچھے ہٹنا پڑا تھا۔ اب پھر ہندوستان کی مذہبی، دلی اور علمی زبان کی اہمیت حاصل کر لی تھی۔

علوم و فنون کے لیے نالندہ اور دوسرے شہروں میں یونیورسٹیاں تھیں جہاں ریاست کے خرچ پر طلباء کو دینی اور دنیوی تعلیم دی جاتی تھی۔ دنیاوی امور میں سب سے زیادہ اہمیت اس دور میں طب و ریاضی اہمیت کو حاصل تھی۔ طب کے ساتھ ساتھ طلبہ کو جراحی بھی سکھائی جاتی تھی۔ جو علما حکماء اس زمانے میں گزرے وہ نہ صرف ہندوستان میں بلکہ دنیا کی علمی تاریخ میں متاز جگہ رکھتے ہیں۔ ہیئت اور ریاضی میں آریہ بھٹ، برداہیر اور برہم گپت نے اور طب میں چرک اور ششرت نے علمی تحقیق کی وہ شمیں جلا میں جو صدیوں تک علم کے سالکوں کی رہنمائی کرتی تھیں اور جن کی روشنی عہد وسطیٰ میں بلاد عرب و دوسرے اسلامی ممالک تک اور باواسطہ لیب تک پہنچ گئی تھی۔ تخیلی ادب میں بھی جس میں رزمیہ شاعری، غنائی شاعری، ڈرامہ، نثر کی کہانیاں خصوصاً تمثیلی حکایات شامل ہیں۔ حیرت انگیز ترقی ہوئی تھی کالیڈاس اور بھوبھونی

جو اس عہد کے سب سے متاثرہ اور اہم نگار تھے دنیا کے کلاسیکی ادب کی تاریخ میں بہت اونچا درجہ رکھتے ہیں۔  
مفتوری سنگ تراشی اور فن تعمیر میں پورانک تہذیب کی روح جس طرح ظاہر ہوئی اس کے  
متعلق ہماری معلومات بہت محدود ہے۔ اس لیے کہ اس عہد کے آثار آج اس سے بھی کم باقی رہ گئے ہیں  
جتنے اس سے قدیم تر زمانے یعنی بودھ عہد کے ہیں۔ جہاں تک عمارتوں کا تعلق ہے ان کے آثار مٹ جانے  
کی روٹری وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس وقت عمارتیں روغن کی ہوئی لکڑی کی بنتی تھیں جو زیادہ مدت تک  
نہیں چلی سکتی تھیں۔ دوسرے گنگا اور جمن کی وادی جسے پورانک ہندو تہذیب کے مرکز کی حیثیت حاصل تھی  
ایک مدت تک وحشی حملہ آور قوموں بنوں اور گرجروں کے ہاتھوں تاراج ہوتی رہیں اور اس سلسلے میں بہت  
سی عمارتیں برباد ہوئیں پھر سلطنت دہلی کے زمانے میں بھی دو ایک متعصب بادشاہوں نے مندروں کو  
سمار کیا۔ اس عہد کے جو آثار شمالی ہند میں باقی رہ گئے ہیں ان میں دہلی کی ٹمپل کی رٹ اور اڑیسہ کے  
مندر خصوصاً بھونیشور کا بڑا مندر معروف ہے۔

گپت سلطنت کے زیر سر یہ چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں پورانک ہندو تہذیب کا قدار  
پورے شمال ہندو درکن میں قائم رہا اور جس طرح گپت سلطنت ایک دفاعی ریاست تھی اسی طرح ہندو  
تہذیب بھی ایک دفاعی تہذیب تھی یعنی ایک مشترک مذہب اور مشترک نظام زندگی کے ذریعے کے  
اندر اس نے مختلف خصلوں کی زبان و ادب، فنون، لطیفہ، فن تعمیر، رسم و رواج اور طرز معاشرت کو نشوونما  
پانے کا پورا پورا موقع دیا۔

جنوبی ہندو اس کی حیثیت سے سارے عہد قدیم میں شمالی ہند سے الگ رہا لیکن تہذیبی حیثیت سے  
اس سے متاثر ہوتا رہا اور اس پر اپنا اثر ڈالتا رہا۔ ہم نے دیکھا کہ حضرت مسیح سے کوئی ہزار سال پہلے  
برہمنوں کی تسلینی کوششوں سے ویدک مذہب جنوب میں پھیل گیا لیکن جنوب کے مذہبی عقائد سے متاثر ہو کر  
اس نے شیوا اور وشنو کو دیوتاؤں کے زمرے میں شامل کر لیا اور ویدک ہندو مذہب بن گیا۔ پھر <sup>300</sup> مسیح م کے  
لگ بھگ بودھ مذہب اور تہذیب نے جنوب کے بہت بڑے حصے کو مستر کر لیا۔ لیکن بودھ مذہب کو  
شخصی عقیدت، دراصل نام پرستی کا عنصر اور بودھ تہذیب کو فن تعمیر جنوب کی دراوڑی قوموں سے مینا پڑا۔  
یہی تاثر تازہ کا عمل پورانک تہذیب کے زمانے میں بھی جاری رہا۔ پورانک ہندو مذہب کی خصوصیت  
ہی یہ تھی کہ اس نے بودھ مذہب سے زیادہ مقبول عام بننے کے لیے اپنے آپ کو قبل آری خصوصاً دراوڑی  
عقائد کے گہرے رنگ میں رنگ لیا۔ چنانچہ گوجنوبی ہند گپت سلطنت کے ذریعے سے باہر تھا لیکن وہاں  
نئے ہندو مذہب اور تہذیب کو ہاتھوں ہاتھ لایا گیا اور اس نے چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں آہستہ آہستہ



بورہ تہذیب کو ہٹا کر اس کی جگہ چھین دی۔

لیکن ہندوستان کے قومی ذوق میں جس حد تک جنوب کی قوموں نے اپنی مقامی آزادی کو قائم رکھا  
شمال کی کوئی قوم نہیں رکھ سکی۔ انھوں نے سنسکرت کو مذہبی زبان کی حیثیت سے اختیار کیا۔ لیکن بول چال  
کا مدبر، علم و فن، شعور اور بے میدان میں وہ اپنی، دہریہ اور ڈری زبانوں سے کام لیتے رہے اور انھیں اپنے  
قدیم حرف میں لکھتے رہے۔ انھوں نے اپنی زبانوں کے ذخیرہ حفاظ میں سنسکرت لفظوں سے اضافہ کیا لیکن  
اتنا نہیں کہ ان کی سیرت یا صورت بدل جائے حقیقت میں ہندو مذہب کا بلند تر تصور یہاں اونچے طبقے  
تک محدود تھا۔ عوام بدستور اپنے پرانے دیوتاؤں اور دیویوں یا تاتاؤں کی پرستش کرتے تھے اور چچک اور  
دوسری بیماریوں کو دیوتاؤں کا قہر سمجھ کر قربانیوں کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ بعض قوموں  
میں مادری تہذیب کا رواج تھا۔ ذات پات کا نظام، اختیار کریا گیا تھا لیکن اس میں مقامی عادات کے  
مطابق ترمیم ہو گئی تھی۔ برہمنوں کا طبقہ تو اعلیٰ طبقے کی حیثیت سے موجود تھا لیکن چھتری اور ویش طبقے قریب  
قریب معدوم تھے۔ شودروں کے علاوہ اچھوت قوموں کا ایک کثیر التعداد طبقہ تھا۔ بڑی ذاتوں کے اندر پیشے  
کے لحاظ سے بہت سی چھوٹی چھوٹی ذاتیں بن گئیں۔

پانچویں صدی کے نصف آخر میں گپت سلطنت پر زوال کے آثار ظاہر ہونے لگے۔ اسی صدی کے  
ختم ہوتے ہوئے سلطنت کا بھی خاتمہ ہو گیا اس کے بعد ہندوستان کی سیاسی وحدت کا شیرازہ بکھر گیا اور  
سارے ملک کی الگ الگ ریاستوں میں بٹ گیا۔ ظاہر ہے اس کا اثر تہذیبی زندگی پر بھی پڑ گیا گپت سلطنت  
کا دربار بورہ مرکز تھا جس نے ہندوستان کی ذہنی قوتوں کو جمع کر کے انھیں مذہب، علم و حکمت و شعور  
ادب کی خدمت میں اور ایک بے گمراہی آہنگ تہذیب کی تعمیر میں مصروف کر رکھا تھا۔ اس مرکز کے برباد  
ہو جانے سے سیاسی قوت کی طرح ذہنی قوت بھی منتشر ہو کر رہ گئی۔ قومی وحدت کا اعلا نصب العین سکھوں  
کے سامنے سے ہٹ گیا۔ چھوٹے چھوٹے مقاصد نے نظر کو تنگ اور تنہیں کو پست کر دیا۔ بظاہر پورانا تہذیب  
اس کے بعد بھی صدیوں تک سارے ہندوستان پر چھائی رہی لیکن دراصل اس میں مرکزیت اور وحدت نہیں  
رہی تھی اور اس کا اثر لوگوں کی زندگی پر اس سے کم ہو گیا تھا جن فرقہ واری اور مقامی تہذیبوں کا تھا۔

ساتویں صدی کے نصف اول میں تھوڑے دن کے لیے شمالی ہندوستان کی کل سیاسی اور تہذیبی  
زندگی کو پھر سمٹ کر ایک نقطہ پر جمع ہونے کا موقع ملا۔ ۱۰<sup>۱۹</sup>ء کے لگ بھگ تھوڑے عرصے پر  
دروہن نے شمالی ہند میں ایک وسیع سلطنت قائم کی جس کے دروہانی قنوج تھی۔ خود ہرش بودھ مذہب کا  
پابند یا اس کی طرف مائل تھا لیکن فرماں روا کی حیثیت سے وہ سب مذہبوں کو ایک نظر سے دیکھتا تھا اور

قومی تہذیب کی سرپرستی میں گہمت فرماں رواؤں سے چھپے نہ تھا۔ چینی یا تری پواں چوانگ نے جوہر ش کے زلزلے میں ہندوستان آیا تھا جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کی کھلا سیکی تہذیب کا چراغ بجھنے سے پہلے ایک بار پھر بھڑک اٹھا تھا۔

ساتویں صدی کے آخر میں پورانک ہندو تہذیب کا شاندار ابتدائی زمانہ دراسی کے ساتھ ہندوستان کی قومی وحدت کا تیسرا دور ختم ہو گیا اور تفریق و انتشار کی قوتیں اپنا کام کرنے لگیں۔ اس قومی تہذیب کی بنیاد جمیکا کے نام سے ظاہر ہوتا ہے ہندو مذہب پر رکھی گئی تھی۔ ہندو مذہب بودھ سنگھ کی طرح اپنی کوئی الگ تنظیم نہیں رکھتا تھا بلکہ اپنی وحدت آفریں قوت کو کام میں لانے کے لیے ایک مرکزی ریاست کی سرپرستی کا محتاج تھا۔ گپت سلطنت اور ویدھن سلطنت کے مٹنے کے بعد شمالی ہند کو صدیوں تک سیاسی وحدت نصیب نہیں ہوئی۔ اس لیے قومی تہذیب کے بکھرے ہوئے اجزائے شہزادہ بندی نہیں ہو سکی۔ رہا یہ سوال کہ شمالی ہند خصوصاً مدھیہ پردیش میں جو اہم قومی تہذیبوں کی طرف پورانک تہذیب کا مرکز تھا تنوچ کی سلطنت کے زوال کے بعد صدیوں تک کوئی در سلطنت کیوں نہ قائم ہوئی جو ملک میں سیاسی اور تہذیبی وحدت کو قائم رکھ سکتی تو بات یہ ہے کہ ملک کے اونچے طبقے جو ہندو سماج کی ابتداء سے سیاسی اور مذہبی رہنمائی کا کام انجام دے رہے تھے دو ہزار سال تک حکومت کا بوجھ اٹھانے سے تھک چکے تھے اور آرام طلبی و عیش پرستی نے ان کو کمزور کر دیا تھا۔ اس لیے ان میں اب سیاسی اور تہذیبی وحدت کی تعمیر کی ہمت نہ رہی تھی۔ ایسے موقعوں پر دوسرے ملکوں میں سابق اقتدار یافتہ ہونے میں یعنی جب اونچے طبقے انحطاط میں مبتلا ہو جائیں تو نیچے سے نئے لوگ ابھر کر ان کے ہاتھ سے سماج کی سرداری چھین لیتے ہیں۔ لیکن ساتویں صدی تک ہندوستان میں ذات پات کا نظام جس کی پشت پر مذہب تھا بہت سخت اور بے پوچ ہو چکا تھا اور اس لیے اس میں تبدیلی ممکن نہیں تھی۔

آگے چل کر حکمران طبقے یعنی چھتری درجہ میں نئے لوگ جن کی رگوں میں تازہ خون دوڑ رہا تھا داخل ہوئے۔ وسط ایشیا کے وہ قبائل جنہوں نے پورانک ہندو تہذیب کو بادیہ کچھ غرض بعد ہندو مذہب اختیار کر کے اس تہذیب میں جذب ہو گئے، دراجپوتوں کے نام سے چھتریوں کے طبقے میں شامل کر دیے گئے۔ انہوں نے شجاعت اور اخلاق و مروت کے ایک شاندار دور کا آغاز کیا۔ مگر افسوس ہے کہ راجپوتوں کی قبائلی روح قومی وحدت کے لیے سازگار نہ تھی بلکہ ان کی باہمی رقبتوں و رفا نہ جیٹیوں نے تفریق و انتشار کے روگ کو جو ہندوستان کو لگ گیا تھا اور بڑھ دیا۔

7- سیاسی اور تہذیبی انتشار کا دور | شمالی ہند کی تاریخ میں آٹھویں صدی کے شروع سے



دسویں صدی کے آخر تک تین سو سال کا زمانہ تاریکی کے پردے میں چھپا ہوا ہے۔ جو کچھ تھوڑی بہت معلومات ہمیں اس دور کے متعلق ہو سکی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سارا ملک بے شمار چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جنہوں نے لوگوں کے دائرہ نظر کو محدود کر کے قومی وحدت کے احساس کو قریب قریب مٹا دیا تھا۔ مذہبی اور ذہنی زندگی میں رسم و تقلید کا دور دورہ تھا۔ دراصل مذہبی احساس کم نہ تھا مگر اس میں تازگی گہرائی اور قوت باقی نہیں رہی تھی۔ مذہبی تصنیف عموماً پرانوں کے تئوں اور قدیم سمرتیوں وغیرہ کے چربوں تک محدود تھیں۔ خیارات میں اگلوں کی مذہبی تصنیف درحضر بیان میں بندے کے قاعدوں کی بے چون و چرا پابندی کی جاتی تھی۔ شعر و ڈرامہ و رادب کی دوسری اصناف کا بھی یہ حال تھا۔ فنی مضامین میں دبا کر اس کا رس نہ چوڑھ لیتے تھے۔ محض خشک بے مزہ بھوک باقی رہ جاتا تھا۔ تخلیقی ادب کے کہیں زیادہ عروض اور اصول فن کی کتابیں لکھی جاتی تھیں۔ جن میں ذرا ذرا سی جزئیات کے لیے قواعد ہوتے تھے اور ان سے سرمو تجاوز کی اجازت نہیں تھی۔ فلسفہ اور صرف و نحو کی قدیم کتابوں، پرانوں، دھرم سوتروں، رزمیہ نظموں اور ڈراموں کی شرحیں لکھنے کا رواج تھا۔ شاعروں کے لیے بھی مفصل قواعد موجود تھے جن کی پابندی انہیں ہر قدم پر کرنی پڑتی تھی۔

اس عرصے میں جنوبی ہند ان خلاقی خرابیوں سے بھی محفوظ رہا جو عیش و فراغت کے بڑھ جانے سے پیدا ہوتی ہیں اور ہر مافیہ کے نباہنے کے لیے بھی۔ مقامی تہذیبوں سے قطع نظر جنہوں نے اس زمانے میں بہت کچھ ترقیاں کیں، قومی ہندو تہذیب میں بھی بڑے بڑے رہنماؤں کے فیض سے ایک نئی زندگی کے آثار نظر آتے ہیں۔

جونیہ مذہبی جوش اور دلولہ من رہنے میں پیدا ہوا اس کے نقیب شیوا اور وشنو سنتوں کے گردہ تھے جو دیوار و دیوار کہلاتے تھے۔ انہوں نے پرانوں کی تعلیم کو سوز و دل کی آنچ میں تپا کر تامل زبان کے اشعار میں محبت و عقیدت کی تلقین شروع کی جو آگے چل کر بھکتی کا مذہب کہلائی۔ زیادہ اہمیت اواروں کی وشنو بھکتی کی تحریک کو حاصل ہوئی۔ اس تحریک کی مقبولیت نہ صرف وشنو بھکتی کے مقابلے میں بلکہ بودھ مت اور جین مت کے مقابلے میں بھی روز بروز بڑھتی گئی۔ آگے چل کر مانج نے بھکتی کو پشندوں کی تعلیم سے مطابقت دے کر ایک فلسفیانہ مذہب کا رتبہ دے دیا۔ وشنو بھکتی کی مقبولیت رفتہ رفتہ بڑھ گئی۔ یہاں تک کہ اس نے عوام سے خواہش تک ہر طبقہ کو اور شمال سے جنوب تک ہر خطے کو مسخر کر لیا۔

اسی جنوبی ہند سے آٹھویں صدی کے آخر میں دہلی بدست منظم اٹھا جس نے اپنی بے مثل قوت تامل سے ہندوؤں کے کل فلسفیانہ نظریوں اور مذہبی عقیدوں کو ایک ہی فلسفہ فکر کی مختلف کڑیاں

ثابت کر کے مربوط، مارتل اور کچھ فلسفہ مذہب کی تشکیل کی شکر چاریہ نے، ترجمان کی تفسیر رکھ کر دیدنت کے مذہب کو از سر نو زندہ کر دیا شکر چاریہ کا فلسفہ جو انشویت (ادویت) کے نام سے مشہور ہے، ہندو مذہب کے اصلی طریق یعنی طریق معرفت کی سب سے کمتل و درماتل تفسیر ہے۔ اسے اہل عالم کے حلقوں میں غیر معمولی حیثیت حاصل ہوئی تو یہ صدی کے بعد سے ہندوؤں کے فکر و نظر پر اور ایک حد تک ساری زندگی پر اس کا گہرا اثر نظر آتا ہے۔ طریق عمل یعنی عبادات و ذرائع کو بھی شکر چاریہ نے اپنے مذہبی نظام میں جگہ دی، لیکن مذہب کے تیسرے عنصر یعنی طریق محبت و عقیدت کو انھوں نے قریب قریب نظر انداز کر دیا اسی وجہ سے شکر چاریہ کا مسلک عام لوگوں کو منوجہ نہ کر سکا۔

عام رائےوں اور تاریخی شہادتوں سے یہ بتہ جلتا ہے کہ جنوبی ہند میں ساتویں صدی عیسوی اور گیارہویں صدی عیسوی کے درمیان مسلمان عرب بہت بڑی تعداد میں آباد ہو چکے تھے اور اپنے نئے وطن کی زمین میں مضبوطی سے جڑ بکڑ چکے تھے۔ چونکہ یہ لوگ من پسند دیندار زما جروں کی حیثیت سے آئے تھے اس لیے ہندو راجا اور پر جا کے دلوں میں ان کی بڑی قدر تھی۔ ان لوگوں کو نہ صرف اپنے مذہبی عقیدے اور عمل میں بلکہ اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کے بارے میں بھی پوری آزادی حاصل تھی اور وہ اس سے پورے فائدہ اٹھاتے تھے۔ بدلتی عہد کے پرجوش مسلمان جہاں کہیں گئے انھوں نے علاوہ اس اثر کے جو براہ راست اسلام کی تعلیم سے پڑا تھا یا واسطہ یہ اثر ڈال کر لوگوں کے دلوں میں مذہبی حساس کی دلی ہوئی گنگ کو بھڑکا دیا اور ان کی مذہبی زندگی میں حرکت اور بیجان پیدا کر دیا۔ اس کے لیے کوئی تعجب نہیں کہ جنوبی ہند میں بھکتی کی تحریک جو صوفی شاعروں سے شروع ہو کر رمانچ کے فلسفے کی شکل میں تکمیل کو پہنچی اور تجدید و بدانت کی تحریک جو شکر چاریہ کے ہاتھوں پر دان چڑھی دونوں کی حد تک عام بیداری کا نتیجہ ہوں جو اسلام کے مابعد نے پیدا کر دی تھی۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ جنوبی ہند میں مذہبی فکر و عمل کی بیداری نے جو شکر چاریہ کی تجدید مذہب کی تحریک اور بھکتی کی تحریک سے پیدا ہوئی مجموعی قوت زندگی پر کیا اثر کیا۔ سب سے پہلی چیز تو یہ ہے کہ ان تحریکوں کی بدولت پہلے جنوبی ہند میں اور اس کے بعد رفتہ رفتہ شمالی ہند میں بھی بودھ مت کا خاتمہ ہو گیا اور جین مت بھی سمٹتے سمٹتے ویشیہ طبقے کے کچھ لوگوں تک محدود ہو گئی شکر چاریہ کی تعلیم ہندوستان میں ہر علم کے طبقے میں بہت مقبول ہوئی۔ یہ نظر یہ اپنی فلسفیانہ شکل میں بھی زندگی کی یہ حقیقتی پر زور دے کر ایک حد تک جذبہ عمل کو پست کرتا ہے پھر جب یہ صوفی شاعروں اور مفتی درویشوں کی زبان سے شعروائے کی پیش کرنے لگا تو اس نے ملک میں سکوں پرستی اور بے عملی کی ایک عام فضا پیدا کر دی اس باوجود اس نے



قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو شکر آج یہی کی تعلیم کا بد و وسطہ اثر صرف خواہ اس تک محدود رہا۔ عوام میں شخصی معبودوں کی پرستش کا زور تھا جس نے جنوب میں بھکتی کی ترقی یا نہ صورت اختیار کر لی تھی مگر شمالی ہند میں گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز تک بدستور صنم پرستی کی شکل میں رائج تھا۔

گر کوئی پوچھے کہ ویدک ہندو مذہب اور پورانک ہندو مذہب کے اصلی مرکز یعنی مدھیہ دیش میں کون مختلف مذہبی تحریکوں کے امتزاج کی کوشش کیوں نہیں کی گئی تو ان سوال کا جواب ان سیاسی اور عام حالات میں ملے گا جو ان دنوں وہاں پائے جاتے تھے۔

شمالی ہند پر تین سو سال سے پردہ پڑا ہوا تھا۔ اس کے اٹھنے کے بعد ہمیں دنیا بدلی نظر آتی ہے۔ اگر اس تبدیلی کو ہم ایک لمحے میں داکرنا چاہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان کی تاریخ کا عہد قدیم ختم ہو چکا ہے اور عہد وسطی شروع ہو گیا ہے۔ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں تاریخ ہند میں عہد وسطی کی خصوصیات تاریخ یورپ کے کچھ مختلف ہیں یہاں اس عہد میں مذہب سماج کی عام زندگی پر تو عادی ہے مگر ریاست پر اس کا اقتدار کم ہو گیا ہے کہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ تہذیب کے دوسرے شعبے علم اور آرٹ وغیرہ مذہب کے تابع نہیں ہیں بلکہ مستقل حیثیت حاصل کر چکے ہیں سنسکرت کی مقبوضیت گھٹتی جاتی ہے اور مقامی زبانیں ابھر رہی ہیں۔ ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا ہے اور سیاسی وحدت کا تصور تک باقی نہیں رہا ہے۔ مذہب آبادی کے بہت بڑے حصے کا ایک ہی ہے مگر چونکہ اس کی کوئی باضابطہ تنظیم جیسی رومی کلیسا کی تھی موجود نہیں ہے اس لیے وہ اب جماعتی زندگی کو قومی وحدت کے رشتے میں مربوط کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔ ذاتوں میں صرف برہمن کی ذات اب تک سلامت ہے اور ریاست سے بے دخل ہوجانے کے باوجود مذہبی قیادت کی وجہ سے سماج پر پہلے کی طرح بلکہ پہلے سے زیادہ حاوی ہے۔ چھتریوں میں ایک نیا طبقہ راجپوت جو شمالی ہند کی ریاستوں کے حکمران خاندانوں پرستل ہے داخل ہو گیا ہے مگر وہ فرقہ پرستی کے رنگ میں اس قدر ڈوبا ہوا ہے کہ اسے ایک ذات کہنا مشکل ہے۔ پرانے چھتری ذاتوں، درگوتوں میں بٹ گئے ہیں اور انھیں یہ احساس تک باقی نہیں رہا کہ ان کی چھوٹی چھوٹی جماعتیں ایک کل کے جز ہیں جو سپاہیوں اور حکمرانوں کا معزز طبقہ تھا اور پوری سماج کی حفاظت کا ذمہ دار تھا۔ ویش بھی پیشوں، در خاندانوں کے اعتبار سے بے شمار ٹکڑوں میں بٹ کر ایک ذات، در ایک سماج ہونے کا احساس کھو چکے ہیں۔ راجپوتوں کو چھوڑ کر چھتریوں کی اور ویشیوں کی سماجی حیثیت اب شور و دروں سے کچھ ہی بہتر ہے۔

وہ تہذیب جسے راجپوتوں کے زلیانے میں فروغ ہوا، انکوں کی سپاہیانہ تہذیب تھی جو فردی نقطہ نظر سے روان اور شہریت میں ڈوبی ہوئی معوم ہوتی ہے۔ لیکن اجتماعی فلاح و بہبود، در قومی وحدت کے اعتبار

ایک یاس انگیز منظر پیش کرتی ہے۔ راجپوتوں کی شجاعت اور حمیت کے کارنامے، مردوں کا آن بان پر جان دینا۔ عورتوں کا ذلت کے اندیشے سے جل کر، یہ سب چیزیں روحانی رفعت کی نشانیاں ہیں، لیکن ان کا محرک کیا تھا؟ محض ذاتی یا خاندانی نام و نمود کی خواہش۔ اس سے اونچی کوئی مقصد نہ لوگوں کے سامنے نہ تھا۔ قبیلہ پرستی ان پر اس قدر مسلط تھی کہ قومیت کا احساس تو درکنار طبقے یا ذات کی عصیت بھی مٹ گئی تھی۔ یہی قبائلی روح عام سماج میں سرایت کر گئی تھی اور اس نے چار ذاتوں کو بے شمار ذیلی ذاتوں میں تقسیم کر کے قومی وحدت کا تصور تک مٹا دیا تھا۔

اس عہد کے ہندوستان کے معاشرتی اور ذہنی زندگی کا سب سے مکمل اور صحیح نقشہ جدید ہینٹ ڈان اور طبیعی البیرڈی نے جو محمود غزنوی کے عہد میں ہندوستان آیا تھا اپنی کتاب الہند میں پیش کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے آغاز میں ہندوستانی تہذیب کے مطالعے نے ایک تحقیق پسند اور غیر متعصب عالم پر کیا اثر کیا۔ ہندو ذہن اور مسلم ذہن میں اس پہلے سابقے کے وقت بھی اتنا قرب ضرور تھا کہ ایک مسلمان سچیدھ ہندو تہذیب کو آسانی سے سمجھ سکے اور اس کی خوبیوں کی قدر کر سکے۔ یورپی خصوصاً برطانوی مصنفوں کو صدیوں کے گہرے سابقے کے بعد بھی یہ بات حاص نہ ہو سکی۔ افسوس ہے کہ اس مختصر کتاب میں البیرڈی کی مہتمم بالشان کتاب کا لب لباب دینے کی گنجائش نہیں ہے۔ بس دو لفظوں میں یہ سن لیجئے کہ جتنا وہ ہندوؤں کے قدیم تہذیبی اور علمی سرمائے کی قدر و عظمت سے متاثر ہے، تناہی ان کی موجودہ سیاسی اور معاشی پستی اور تنگ نظری سے افسردہ اور بددل ہے۔

شمالی ہندوستان اس سیاسی انتشار اور سماجی انحطاط کی حالت میں تھا کہ شمال مغربی مسلمانوں کے حملے شروع ہوئے جن کا خاتمہ تیرھویں صدی کے شروع میں سلطنت دہلی کے قیام پر ہوا۔ یہ ابتدا تھی ہندوستانی مسلمانوں کے مستقل اور پائیدار سابقے کی جس نے آگے چل کر ہندوستان کی زندگی پر زبردست اثر ڈالا۔ ہندوستانی تہذیب کی مزید نشوونما کا مطالعہ کرنے سے پہلے ہمیں تھوڑی دیر کے لیے ہندوستان کے باہر نظر ڈال کر یہ دیکھنا ہے کہ اسلام اور اسلامی تہذیب کا یہ نیا عنصر جس نے تیرھویں صدی سے ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کی تشکیل میں اہم حصہ لیا، کیا تھا۔



## تیسرا باب

# اسلام اور اسلامی تہذیب ہندوستان آنے سے پہلے

اسلام کا پہلا گھر عرب ایک حصہ تھا اس بڑے جغرافی خطے کا جو خلیج فارس، بحیرہ عرب، بحیرہ فلماں، بحیرہ روم سے قریب قریب گھرا ہوا ہے۔ یہ خطہ پُرانی دنیا کے وسط میں تین قلیہوں کے مقام اتصال پر واقع تھا جہاں قدیم ترین زمانے سے بڑی بڑی تہذیبیں سینکے بعد دیگرے پیدا ہوتی رہیں اور مختلف تہذیبیں جو ایشیا کے دوسرے ملکوں یا یورپ یا شمالی افریقہ میں پیدا ہوئیں آج کر ایک دوسرے سے ملتی رہیں جس زمانے میں بحیرہ روم اور بحیرہ ہند کے درمیان ساری تجارت خشکی کے راستے سے ہوتی تھی۔ اس وقت شام، فلسطین، حجاز، یمن ایک بہت بڑی شاہراہ پر واقع تھے جو مشرق کو مغرب سے ملتی تھی۔ دنیا میں ہین، رومی، تہذیب عالمگیر انسانی برادری کا تصور اگر کہیں پیدا ہو سکتا تھا تو اسی وسطی خطے میں۔

امید و عقیدت کا وہ نیا پیغام جو اس سرزمین سے پیغمبر اسلام نے دنیا کو دیا اپنے آپ کو کوئی نیا مذہب نہیں کہتا۔ اس کا دعوا صرف یہ ہے کہ وہ اس حقیقت کو جس کی تلقین خدا کے برگزیدہ بندے مختلف قوموں کو وقتاً فوقتاً کرتے رہے ہیں زیادہ مکمل شکل میں پیش کرتا ہے۔ اس مطلب کو سمجھانے کے لیے قرآن نے دین اور شریعت کی اصطلاحوں سے کام لیا ہے۔ دین اس مذہبی، وراخلاقی روح کا نام ہے جو کل مذاہب میں یکساں ہے۔ ان میں سے سامی مذاہب کا قرآن میں صراحتاً اور دوسرے مذاہب کا کناجا ذکر ہے۔ شریعت وہ مخصوص قانون زندگی ہے جسے مذہب اپنے ابدی اصول کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اپنے زمانے اور ماحول کے مطابق مرتب کرتا ہے۔ دین ہمیشہ سے ایک ہے اور ایک رہے گا۔ شریعتیں ہر زمانے اور قوم کے لیے الگ الگ آتی رہی ہیں۔ دین اسلام سب مذاہب کی حقیقی تعلیم کی تصدیق کرتا ہے مگر شریعت اسلامی اگلی شریعتوں کو منسوخ کرتی ہے۔ اس کا دعوا ہے کہ وہ اور شریعتوں کی طرح کسی خاص زمانے یا کسی خاص قوم

کے لیے نہیں۔ بلکہ اس نے انسانی فطرت کے دائمی اور عالمگیر قوانین کو پیش نظر رکھ کر فرد و جماعت کی زندگی کے لیے ایسے اصول بنا دیے ہیں جو ہمیشہ کام دیں گے۔ البتہ ہرزہ نے اور ماحول کے خصوصی حالات کے لحاظ سے ان اصولوں کے مطابق فروعی قوانین بنانے میں اجتہاد سے کام لیا جاسکتا ہے! اسلام کی تعلیم کا اصل ماخذ قرآن ہے جو رسول اللہ پر نازل ہوا۔ آنحضرتؐ کے اقوال کا مجموعہ بھی جسے حدیث کہتے ہیں عام مسلمانوں کے نزدیک ایک ثانوی ماخذ سمجھا جاتا ہے۔ قرآن جن دو بنیادی مذہبی تصورات کی تعلیم دیتا ہے وہ یہ ہیں۔

(۱) خدا کا تصور جس کے سلسلے میں کائنات کا تصور آ جاتا ہے۔

(۲) انسان اور خدا کا تعلق جس کے سلسلے میں انسانوں کے باہمی تعلقات اور ان کے انفرادی اور اجتماعی حقوق و فرائض بھی آ جاتے ہیں۔

کائنات پر بصیرت کی نظر ڈالنے کے بعد انسان کو اس کے اندر ایک نظم اور ترتیب ایک مقصد اور تدبیر کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے دل میں ایک ایسے خالق اور رب کا تصور پیدا ہوتا ہے جس نے دنیا کو ایک مقصد کے ماتحت ایک تدبیر کے مطابق پیدا کیا ہے اور اسے قائم رکھنے کے لیے کل مخلوق کے حفظ و بقا کا سامان کرتا ہے۔ تخلیق کی حقیقی غایت تو خالق ہی جان سکتا ہے لیکن جس تدبیر یا نقشہ (تقویم) کے مطابق تخلیق عمل میں آئی ہے، اس میں کائنات کے حفظ و بقا کے علاوہ مناسب حسن اور عدل کو بھی مدنظر رکھا گیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کا پیدا کرنے والا اس کا ستارہ رکھنے والا اس کی اچھائی بکھلائی کا سامان (رحمان الرحیم) بھی ہے۔

کائنات کا عمل قانون علیت پر مبنی ہے یعنی ہر واقعے کی ایک مقررہ علت ہوتی ہے۔ درہر عمل کا ایک مقررہ نتیجہ۔ انسانی اعمال بھی اسی قانون کے ماتحت ہیں۔ انسان کے ہر عمل کا مقررہ نتیجہ (جزا) مانگوں ہے اور عموماً اسی زندگی میں مل جاتا ہے۔ دنیا کے ختم ہونے پر حساب کا ایک آخری دن (یوم الدین) ہوگا۔ جب پوری زندگیاں عدل کی ترازو میں توں جائیں گی اور دائمی سزا اور جزا کا حکم سنایا جائے گا۔ اس یوم الحساب کا حاکم (ملک یوم الدین) وہی خالق کائنات ہوگا جس نے سزا و جزا کا قانون بنایا ہے۔

غرض قرآن میں خدا کی صفات کا تصور ایک خاص تصور کائنات سے وابستہ ہے قرآن کے نزدیک دنیا، تب، منتظم، بالمقصد حسین اور معتد ہے۔ اس میں جزا و سزا کا قانون رائج ہے جو خدا اور رحم کے امتزاج پر مبنی ہے۔ انسان کی زندگی کی منتہی یہ دنیا نہیں بلکہ اس کے بعد ایک اور دنیا بھی ہے۔



جہاں اسے اپنے اعمال کی جزا و سزا ملے گی۔ بخلاف اکثر مذاہب کے اسلام اس دنیا اور اس زندگی کو بے حقیقت یا بے قدر نہیں سمجھتا۔ میدانِ عمل اور مزرعہ آخرت ہونے کی حیثیت سے دنیا انسان کے لیے انتہائی اہمیت اور قدر و قیمت رکھتی ہے۔ حقیقت مطلق کے نقطہ نظر سے دنیا کی حیثیت کچھ بھی کیوں نہ ہو قرآن کو اس سے دلچسپی نہیں۔ مگر انسان کے اضافی نقطہ نظر سے عالم خارجی کا وجود اس قدر حقیقی ہے جتنا خود اس کا وجود۔ مذہب کے علمی اور اخلاقی مقصد کے لیے یہ تصور کافی ہے یہ رجائیت یہ اثبات زندگی اور اثبات کائنات اسلام کی ایک نمایاں خصوصیت ہے جو کسی اور مذہب میں اس حد تک موجود نہیں ہے۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ تصور کائنات اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کائنات کا خالق خدا ہے واحد، رب، رحمان اور مالک یوم الدین یعنی جزا و سزا کے قانون کا بنانے والا اور نافذ کرنے والا ہے۔ یہ اصلی صفات ہیں جن سے اور بہت سی صفات متفرع ہوتی ہیں۔

صفاتِ الہی کی بحث قرآن نے وضاحت و تفصیل کے ساتھ کی ہے مگر ذات کے بارے میں بڑی احتیاط سے کام لیا ہے۔ تعریف ذات فلسفے اور الہیات کا سب سے نازک مقام ہے۔ نہ صرف فلسفہ مذہب میں بلکہ مابعد الطبیعیات میں بھی ذات کا تصور عموماً مثبت نہیں بلکہ منفی ہو کر رہتا ہے۔ قرآن ذاتِ الہی کے ذکر میں صرف دو چیزوں پر اکتفا کرتا ہے۔ توحید اور تنزیہ۔ ماہیت کی بحث نہیں چھیڑتا اس لیے کہ ماہیت ذات کے بحرِ ذخائر میں کشتی ڈالنے والے اس کنارے پر پہنچتے ہوں یا نہ پہنچتے ہوں مگر اس کنارے پر پہنچنے والوں سے ہمیشہ کے لیے جدا ہو جاتے ہیں۔ توحید پر قرآن میں بہت زور دیا گیا ہے۔ نہ صرف خدا کی ذات میں بلکہ صفات میں بھی کسی کو خواہ وہ دنیا کی سب سے برگزیدہ ہستی کیوں نہ ہو، شریک کرنا منع ہے۔

تنزیہ میں عام مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق قرآن نے اعتدال کی راہ اختیار کی ہے۔ خدا کو جسامیت سے بالکل بری قرار دیا ہے۔ اور مخلوق کے دوسرے تعینات سے بھی، مگر تعطیل کی حد تک نہیں یعنی اتنا نہیں کہ اس کا کوئی تصویری ذہن میں قائم نہ ہو سکے۔ اس نے خدا کی طرف مثبت صفات منسوب کی ہیں مگر تنزیہ کر دی ہے کہ انھیں انسانی صفات سے مشابہ نہ سمجھیں۔ صفاتِ الہی کے لیے ہم مجبوراً وہی الفاظ استعمال کرتے ہیں جو صفاتِ انسانی کے لیے مگر یہ بات ہر وقت ہمارے ذہن میں موجود رہنی چاہیے کہ خدا کی صفات انسانی صفات سے کیفیت اور کمیت میں بالکل جدا ہیں۔

اس سستی کی حمد و ثنا، محبت اور عبادت انسان کا سب سے پہلا اور سب سے اہم فرغ ہے اس تصفیہ قلب اور اجتماع خیال کے لیے جو عبادت کی ناگزیر شرط ہے۔ نماز، روزہ اور حج کے

مؤثر سادہ وسائل تجویز کیے گئے ہیں۔ مگر عبارت سے مراد نماز اور دعا ہی ہے۔ بلکہ خدا کی مرضی پر چلنا اس کے بنائے ہوئے قانون اخلاق پر عمل کرنا، اس کے ٹھہرائے ہوئے مقصد کائنات کو اپنا مقصد سمجھنا یہی خدا کے آگے بے چون و چرا سر جھکا دینا اسلام کہلاتا ہے۔ اس تسلیم کی بدولت انسان کی زندگی مشیت الہی یا قانون کائنات سے، جو خود اس کی فطرت کا قانون ہے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف اس بات پر بھی بہت زور دیا گیا کہ عبارت صرف خدا ہی کی کرنی چاہیے درود صرف اسی سے مانگنی چاہیے اس لیے کہ عبود اور قادر صرف وہی ہے۔ ایک انسان کے لیے کسی دوسرے انسان کی عبارت، یعنی غیر مشروط اطاعت کرنا، یا خدا کے سوا کسی اور کی مدد پر غیور ہونا بکھروسہ رکھنا گویا اپنے منصب انسانیت کو کھو دینا ہے جو شریعت کے نزدیک سب سے بڑا گناہ ہے۔ توحید کی اصل سے اور کئی چیزیں متفرع ہوتی ہیں جو اسلام میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں خالق کی وحدت مخلوق کی وحدت پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ کل نوع انسانی کو ایک نامی جسم، جتنی بھی سمجھا جائے جس کے افراد اعضائے بدن کی طرح حیاتی رشتوں سے مربوط ہیں۔ یہی خیال اسلام کے عالمگیر برادری کے تصور کی جڑ ہے۔ اسی طرح مساوات کا اصول بھی توحید سے براہ راست حاصل ہوتا ہے۔ عورت، مرد، امیر، غریب۔ چھوٹے بڑے قرآن کی رو سے اصل مساوی ہیں۔ جنس، نسب، رنگ، طبقہ، پینے کے لحاظ سے کسی کو کسی پر ترجیح نہیں۔ بنائے ترجیح صرف تقویٰ ہے۔ یعنی جو خدا سے زیادہ ڈرتا ہے، قانون الہی پر زیادہ سرگرمی سے عمل کرتا ہے نظم اجتماعی کی زیادہ مفید خدمت انجام دیتا ہے اس کا تہذیب و سروسے بڑا ہے۔ فرد کی آزادی اور اہمیت بھی مساوات کا ایک اہم جزو ہے۔ قرآن نے فرد کی مستقل حیثیت و قدر و قیمت تسلیم کی ہے۔ ہر بندہ خدا سے براہ راست تعلق رکھتا ہے۔ بیچ میں کوئی واسطہ نہیں۔ پیغمبر ایک ہادی ہے جو اپنی تلقین اور مثال سے اس تعلق کو استوار کرنے کی راہ دکھاتا ہے اس لیے وہ انتہائی عقیدت و احترام کا مستحق ہے۔ مگر عبادت کا نہیں۔ وہ ایک واجب التقلید نمونہ ہے فرد کی روحانی ترقی کے بلند مدارج کا ہر شخص کو اپنے سامنے انسان کامل کا نصب العین رکھنا چاہیے۔ یعنی اس انسان کا جو در تخلق باخلاق خدا کے حکم کے مطابق، اپنے اندر خدا کی حقیقی صفات کا مجازی پر توہید کر لے۔ مگر قرآن جس انفرادیت پر زور دیتا ہے وہ اجتماعیت کے منافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ فرد کا اخلاقی ارتقاء اس کی روحانی تکمیل، صرف جماعت ہی کے اندر ممکن ہے۔ جماعت سے الگ رہبانیت کی زندگی اس منزل سے دور لے جاتی ہے۔ اس لیے قرآن نے اسے قطعاً مسترد کر دیا ہے۔ اجتماعی



غنس اور زکوٰۃ (جو انکم ٹیکس کی قسمیں نہیں بلکہ ضبط سرمایہ کی شکلیں ہیں) اور تقسیم میراث اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ سرمایہ داری کی موجودہ شکل اس وقت نہیں تھی۔ پیداوار دولت کے وسائل میں صرف زمین تھی۔ اس کی ملکیت شخصی پراستی پابندیاں لگائی گئیں کہ ملکیت کا نام ہی رہ گیا۔ استحصال کے تین خاص ذریعے اس زمانے میں تھے۔ ایک غلامی، دوسرے رباعینی سود کی وہ شکل جو جماعت کے معاشی مفاد کے خلاف تھی، تیسرے احتکار یعنی غلے یا کسی اور غنیمت کی جتنی رسد بازار میں ہو سب کو قابو میں کر کے من مانے بھاد پھینکا۔ ان میں سے غلامی کو بدل کر ایک ایسے نظم کی شکل دی گئی جس میں جنگی قیدی مسلمان خاندانوں کی نگرانی میں غم و بیش عزیزوں کی طرح رکھے جاتے تھے یہاں تک کہ یہ آزاد شہریوں کا درجہ حاصل کر لیں۔ یہ نظام اسلام کے عہد زریں میں رائج رہا مگر آزادی کے عام انجھاط کے ساتھ ساتھ رفتہ رفتہ محض غلامی میں تبدیل ہو گیا۔ سود اور احتکار کے بائیسے میں زیادہ سختی سے کام لیا گیا اور ان دونوں چیزوں کو قطعاً ممنوع قرار دے دیا گیا۔ غرض استحصال کو روکنے اور معاشی عدل قائم کرنے کے لیے اسلام نے اور مذاہب کے خلاف صرف اخلاقی تلقین پر اکتفا نہیں کیا بلکہ قانون سازی سے کام لیا اور اس طرح معاشی زندگی میں ریاست کی مداخلت کی مثال قائم کر دی۔

ادب اور فنون لطیفہ کے بارے میں بھی یہی اصول پیش نظر ہے کہ ان کو اجتماعی زندگی کے وسیع مقاصد کے تابع رکھا جائے۔ شعراء کی بے قید اور بے مقصد خیال آرائی کی قرآن مذمت کرتا ہے گہری تخلیقی شاعری کو جائز قرار دیتا ہے۔ شعراء جاہلیت کے کلام کے وہ حصے جو فحش اور گندگی یا وحشیانہ جذبہ انتقام سے بھرے ہوئے ہیں اسلام میں مردود قرار پاتے ہیں لیکن ان کی پاکیزہ عشقیہ اور درجہ ذریعہ شاعری جو سادگی، اصلیت اور جوش کا عمدہ نمونہ ہے، بدستور مقبوض رہتی ہے۔ موسیقی میں جنگانے والے اور ابھارنے والے نغموں کو سامانے اور رلانے والے نغموں پر ترجیح دی جاتی ہے۔ نقاشی اور سنگ تراشی میں صورت سازی کی مخالفت کی جاتی ہے کیونکہ یہ فن قدیم زمانے سے بت پرستی سے وابستہ رہا ہے۔ اس کے علاوہ آئندہ کے لیے یہ خطرہ تھا کہ قابل تعظیم اشخاص مثلاً خود پیغمبر اسلام کی شبیہ کے مستقل طور پر پیش نظر رہنے سے اکثر لوگوں کے دل میں تعظیم کا جذبہ پرستش کی حد تک پہنچ جائے گا۔ انسان کا انسان کی پرستش کرنا اسلام کے بنیادی اصول توحید الہی اور مساوات انسانی کے منافی ہے۔ اس اصول کی حفاظت میں اسلام نے اس درجہ اہتمام کیا ہے کہ جس چیز میں اس کی خلاف ورزی کا شائبہ بھی ہو اسے سختی سے رد کر دیا ہے۔

یہ ہیں وہ تہذیبی تصورات جنہوں نے رسول اللہ اور ان کے پہلے چار جانشینوں کے زمانے میں چالیس سال کے اندر عملی جامہ پہنا جو تہذیب اس طرح وجود میں آئی اسے اسلامی تہذیب کہتے ہیں۔ اسلامی تہذیب

روح کا پیدا کرنا اس قدر اہم سمجھا گیا کہ نماز اور حج جیسے اہم فرائض جماعت میں، داکرنے کا حکم دیا گیا جو حقوق انسان پر دوسرے انسانوں کی طرف سے عائد ہوتے ہیں (حقوق العباد) انھیں خدا کے حقوق (حقوق اللہ) پر مقدم رکھا گیا۔ اس لیے جب تک انسان خود پرستی کو چھوڑ کر اپنی بنی نوع کی محبت و خدمت کے ذریعے اپنے قلب کو وسعت نہ دے، اس میں خدا کی محبت اور عبادت کا وسیع تصور سما ہی نہیں سکتا۔ خدا کا نیک بندہ مٹی ہو سکتا ہے جو معاشرے کا اچھا فرد اور ریاست کا اچھا شہری ہو۔

اسلامی ریاست کا تصور قرآن میں یہ ہے کہ اقتدار اعلیٰ دراصل خدا کا ہے وہ پیغمبر کو تفویض کرتا ہے اور پیغمبر خلیفہ امام کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ خلیفہ کے بارے میں قرآن کا جو نظریہ ہے اس کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ ایک فرقے کے خیال میں خلیفہ کا تقرر خدا کی طرف سے ہونا ضروری ہے۔ دوسرے فرقے کے نزدیک کسی شخص کے خلیفہ بننے کے لیے یہ کافی ہے کہ جماعت مسلمین کی مجبوری رائے عبادت (بیعت) کے ذریعے اپنا حکم تسلیم کر لے۔

جہاں تک مقننہ کا تعلق ہے اصول قانون کا تین قرآن نے کر دیا ہے۔ پیغمبر اسلام نے ان اصول کو اپنے زمانے کے حالات پر عائد کر کے اسلام کا بنیادی قانون بنایا۔ آئندہ کے لیے اور تغیر پذیر حالات کے لحاظ سے قانون کی تعمیر کرنا چاہیے۔ جہاد کہتے ہیں ان علماء کے سپرد کیا گیا جو قانون کے ماخذ یعنی قرآن اور حدیث پر عبور رکھتے ہوں اور ایک طرف شریعت کی روح کو اور دوسری طرف اپنے زمانے کی روح کو اچھی طرح سمجھتے ہوں۔ اسلامی ریاست اس معنی میں الہی ریاست ہے کہ اقتدار اعلیٰ دراصل خدا کے ہاتھ میں ہے اور خلیفہ یا امام اس کے بنائے ہوئے قانون کے مطابق حکومت کرتا ہے اور اس معنی میں جمہوری ریاست ہے کہ غیر مسلمانوں کے نزدیک حکم اعلیٰ یا خلیفہ کا تقریر یا کم سے کم اس تقرر کی تکمیل جمہور کی رضی سے ہوتی ہے جو صراحتاً بیعت کے ذریعے ظاہر کی گئی ہو۔

اس جمہوری الہی ریاست کے ماتحت قرآن دین میں ایک ایسا معاشرہ تعمیر کرنا چاہتا ہے جو اخوت اور مساوات پر مبنی ہو، نسل، مقام اور طبقے کی تفریق سے آزاد ہو اور اپنے ارکان کو شریعت کے دائرے میں اجتماعی مفاد کی حدود کے اندر تہذیب کی مادی اور ذہنی اقدار زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کا موقع دے۔

اجتماعی مفاد کا خیال اس رویے کی گنجی ہے جو قرآن نے نہ صرف سیاست اور معاشرت کے متعلق بلکہ تہذیبی زندگی کے ہر شعبے کے بارے میں اختیار کیا۔ معاشی زندگی میں ذاتی ملکیت کا حق تسلیم کیا گیا ہے مگر اس بات کا خاص اہتمام ہے کہ دولت سمٹ کر چند اشخاص کے ہاتھ میں نہ چلی جائے



ایک مدت تک ایک مرکزی سلطنت یا خلافت کے زیر سایہ متحد رہا۔ اس خلافت کے تین دور گنگ الگ نظر آتے ہیں۔ پہلا صدر اسلام کا دور ہے جو آنحضرت کی ہجرت سے شروع ہو کر حضرت علی کی شہادت پر ختم ہوتا ہے۔ دوسرا بنی امیہ کی خلافت کا اور تیسرا بنی عباس کی خلافت کا پہلا دور ہے۔ کرم کہہ چکے ہیں اسلام کے تصنیف زندگی کے مکمل، ظہور کا دور ہے یعنی دین دُنیا، فرد و جماعت و مہاکم و محکوم کی ہم آہنگی کا ایک ایسے معاشرے کا جو رنگ اور نسل، طبقے اور ملک کی تفریق سے آزاد، ایک واحد عقیدے اور مقصد کے رشتے سے مربوط تھا۔

دوسرے دور میں اتحاد کی ظاہری سطح کے نیچے اختلافات کی بہریں اٹھنے لگی ہیں۔ یعنی بنو امیہ اپنی قائدانی شاہی حکومت قائم کر کے حاکم و محکوم، ریاست اور معاشرے کا فرق پیدا کر دیتے ہیں مگر یہ فرق اتنا نہیں کہ تصادم کا باعث ہو۔ اُن کے زمانے میں عرب اور غیر عرب میں اختلاف کا احساس پیدا ہوتا ہے اور ان کی عرب پرورد قومی پالیسی سے یہ احساس اور بھی زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ دربار کی عیش پرستی اور دولت کی افراط کا اثر کسی حد تک عربوں کی عام زندگی پر پڑتا ہے مگر پھر بھی ان میں سادگی، جفاکشی، ہمت اور ولولہ باقی ہے اور وہ بہادر سپاہیوں کی حیثیت سے ریاست کی اور پر عجبوش مبلغوں کی حیثیت سے دین کی خدمت کرتے ہیں۔

تیسرے دور میں اختلاف اور انتشار کی قوتوں نے اور زور پکڑا۔ پہلے چند عباسی خلفائے اپنی معمولی قابلیت اور محسن انتظام کی بدولت، انھیں قبا میں رکھا مگر اُن کے جانشینوں کے زمانے میں خلافت کو جمہور مسلمین کی حمایت حاصل نہیں رہی۔ اب معاشرے اور ریاست، ملت اور حکومت میں قطعی تفریق ہو گئی۔ ضیفہ ملت کے تعاون سے نہیں بلکہ اپنی تنخواہ دار فوج اور ملازموں کی مدد سے حکومت کرنے لگا۔ ریاست کی دولت اور طاقت کے ساتھ ساتھ ضیفہ کی شان و شوکت، اقدار و اختیار میں اضافہ ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس میں اور مطلق العنان بادشاہوں میں صرف اتنا فرق باقی رہ گیا کہ اسے ایک حد تک نظام عدالت میں قانون شرع کی پابندی کرنا پڑتی تھی۔

سیاسی آزادی اور مساوات کے اس طرح کمزور ہو جانے کا لازمی نتیجہ سیاسی انتشار تھا جب خلیفہ کی پشت پر جمہور مسلمین کی طاقت نہ رہی تو اس کے لیے اسلامی ریاست کی وحدت کا قائم رکھنا ناممکن ہو گیا۔ شروع ہی سے اہلین مشرقی اسلامی ریاست سے الگ ہو گیا۔ باقی سلطنت پہلے چند خلفاء کے زمانے میں ان کے غیر معمولی تدبیر کی بدولت سلامت رہی مگر کمزور خلفاء کے ہاتھ میں آتے ہی ٹکڑے ٹکڑے ہو کر رہ گئی تیرھویں صدی کے نصف آخر سے اسلامی ملکوں میں مشترک تہذیب کا عنصر

رفتہ رفتہ کمزور ہونے لگا اور ملکی یا مقامی عنصروں پر پکڑنے لگا۔ چنانچہ اسلامی ریاست یا اسلامی تہذیب حقیقی معنی میں صرف چالیس برس آنحضرت اور خلفائے راشدین کے عہد میں قائم رہی۔ بنو امیہ اور اس سے بھی زیادہ بنو عباس کے زمانے میں عرب ریاست اور تہذیب اسلام کے بنیادی اصول سے دُور ہو گئی اور صرف جزوی طور پر اسلامی ریاست یا تہذیب کہلانے کی مستحق رہ گئی۔ اب رہیں وہ نام نہاد اسلامی ریاستیں جو تیرھویں صدی کے وسط میں خلافت عباسیہ کے مٹ جانے کے بعد وجود میں آئیں سو وہ یا تو مسلمان حکمرانوں کی خانہ داری ریاستیں، یا مسلمان ملکوں کی قومی ریاستیں تھیں جن میں اسلام کی سیاسی یا تہذیبی روح بہت کم باقی رہ گئی تھی۔



## چوتھا باب

# اسلامی تہذیب ہندو تہذیب

## کا سابقہ

(۱)

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مسلمانوں میں سب سے پہلے عرب حملہ آور کی حیثیت سے ۱۲<sup>ویں</sup> صدی میں ہندوستان میں داخل ہوئے اور انھوں نے سندھ اور ملتان میں اپنی حکومت قائم کی۔ تاجروں کی حیثیت سے ان کے جنوبی ہند میں آنے کا سلسلہ غالباً اس سے پہلے شروع ہو چکا تھا۔ آٹھویں صدی اور اس کے بعد وہ سمندر کے کنارے سندھ سے کاٹھیاواڑ اور گجرات تک اور جنوبی ہند میں مالابار اور کارو منڈل کے ساحلوں پر آکر رہتے رہے۔ ایک لمبی عرصے اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کا سابقہ اور باہمی تاثر و تاثر کا سلسلہ کسی وقت سے شروع ہو گیا۔ چنانچہ ہندوؤں کی طب، ریاضی اور ہنر کی کتابوں کے سندھ سے عرب پہنچنے اور مسلمانوں کی ذہنی نشوونما میں مدد دینے کا ذکر آچکا ہے۔ مسلمانوں کا جواڑ ہندوؤں پر پڑا تھا اس کی طرف بھی بھکتی تحریک کی ابتدا کے سلسلے میں اشارہ جا چکا ہے۔ اس کی ایک نشانی یہ بھی ہے کہ سندھی، گجراتی اور دراوڑی زبانوں میں عربی لفظ بڑی تعداد میں موجود ہیں جو غالباً اسی ابتدائی زمانے میں آئے ہوں گے۔ معاشرت، رسم و رواج وغیرہ میں عرب مسلمانوں اور سندھ سے مدراس تک کے ساحلی علاقے کے ہندوؤں نے ایک دوسرے پر جو اثر ڈالا ہوگا اس کی اب تک تحقیقات نہیں ہوئی۔

لیکن گیارھویں صدی کے آخر تک مسلمانوں نے ہندوؤں کے دائرہ تہذیب کے محض محیط کو چھوا تھا، اس کے مرکز سے وہ بہت دور تھے اور اس سے ان کا سابقہ ہنوز مقامی اور محدود تھا۔ بڑے پیمانے پر ہندوؤں اور مسلمانوں کا یکجا ہونا، جسے دراصل اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کا سابقہ کہا جاسکتا ہے، یوں تو گیارھویں صدی عیسوی میں غزنویوں کے پنجاب اور ملتان پر قبضہ کرنے سے

شروع ہو گیا تھا لیکن دراصل تیرھویں صدی کے شروع میں سلطنت دہلی کے قیام سے سمجھنا چاہیے۔ شمالی ہند پر مسلمانوں کے حملے غزنی سے شروع ہوئے۔ یہ ان ریاستوں میں سے ایک بڑی ریاست تھی جو من چلے ترک سرداروں نے خلافت عباسیہ کے کمزور ہونے کے بعد قائم کر لی تھیں اور افغانستان اور ایران کے بعض حصوں پر مشتمل تھی۔ غزنی کے بادشاہ سبکتگین نے پہلا حملہ پنجاب پر ۸۷۶-۸۸۶ء میں کیا اور پھر یہ سلسلہ اس کے بیٹے محمود غزنوی کے عہد حکومت میں برابر جاری رہا۔ شمالی ہندوستان کی راجپوت ریاستوں نے ان حملوں کو روکنے کی کوششیں کیں مگر ان کے آپس میں سچا اور پابندِ اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے ان کو کوئی کامیابی نہ ہوئی۔ پشاور اور مغربی پنجاب کے بڑے حصے پر غزنوی خاندان کی حکومت قائم ہو گئی اور ڈیڑھ سو سال تک قائم رہی۔

۱۱۷۰ء میں محمد غوری نے جو غزنوی خاندان کے زوال کے بعد غزنی کا حکمران بن گیا تھا، ہندوستان میں اپنے مقبوضہ علاقے کو توسیع دینے کے لیے پھر ہندوستان پر جسے شروع کیے۔ یہ ایک بار سخت شکست کھانے کے بعد پھر راجپوت حکمرانوں کی نا اتفاقی کے باعث اسے اور اس کے جنرل قطب الدین ایبک کو برابر فتوحات حاصل ہوتی رہیں یہاں تک کہ محمد غوری کے مرنے کے بعد ایک ۱۲۰۶ء میں دہلی کو پایہ تخت قرار دے کر پورے شمالی ہند کا حکمران بن گیا۔ ایک سے لے کر ابراہیم لودھی تک کوئی تین سو سال مختلف مسلمان خاندان اس سلطنت پر جو سلطنت دہلی کہلاتی ہے حکومت کرتے رہے مگر چہ ان کے مقبوضات کا دائرہ اس قدر تنگ رہا کہ علاء الدین خلجی کے زمانے میں اتہائی جنوب و چھوڑ کر تقریباً سارے ہندوستان پر مشتمل تھا، درمیانہ ہند کے زمانے میں شہر دہلی اور اس کے آس پاس کے علاقے تک محدود رہ گیا تھا۔

### (ب)

سلطنت دہلی کا قیام تازین ہند کے اہم ترین واقعات میں سے ہے۔ ہر ش کے بعد سڑھے پانچ سو سال تک سیاسی انتشار میں گرفتار رہنے کے بعد شمالی ہندوستان کو پہلی بار سیاسی وحدت کی صورت نظر آئی۔ گونے حکمران غیر ملکی تھے لیکن وہ ہندوستان کو، پنا وطن بنا کر یہاں کے ہو گئے تھے اگر وہ ان یونانیوں کی طرح جو دوسری صدی قبل مسیح میں ہندوستان پہنچے تھے مدتوں اپنے مرکز سے جدا رہ کر تہذیب و تمدن سے تہی دست ہوتے تھے، یا ان کے بعد آنے والے سیٹھیوں یا ہنوں کی طرح محض ابتدائی تہذیب کے حامل ہوتے تو کچھ عرصے میں ہندو سماج میں جذبہ جو جاتے لیکن وہ ایک بین الاقوامی مذہبی، معاشرتی اور سیاسی نظام کے حامل تھے اور بیرونی مرکز سے خواہ وہ محض ایک علامت ہی کی حیثیت کیوں نہ رکھتا ہو وابستہ تھے۔ اس لیے ان پر ہندوستانی رنگ چڑھنے میں بہت دیر لگی۔



در اصل مسلمان حکمرانوں کا خیال یہ تھا کہ وہ ہندوستان میں اسی نمونے کی ریاست اور تہذیب قائم کر سکیں گے جیسی دوسرے اسلامی ملکوں میں تھی یعنی شریعت اسلامی سے محدود شاہی ریاست اور اس کے ماتحت ایک اسلامی معاشرے کی تعمیر کریں گے جس میں غیر مسلم بھی کھپ جائیں لیکن مختلف وجوہ کے جن کا ذکر آئے گا اُن کی یہ کوشش پوری طرح کامیاب نہ ہو سکی اور ہندوستان کی مجموعی زندگی میں وحدت اور استحکام پیدا نہ کر سکی۔

غرض حالات مسلمانوں کے ہندوؤں میں یا ہندوؤں کے مسلمانوں میں جذبہ جو جانے کے لیے سازگار نہیں تھے لیکن انھوں نے رفتہ رفتہ دونوں کو ایک دوسرے کو سمجھنے اور ایک دوسرے سے متاثر ہونے پر مجبور کر دیا اور چند صدی کے بعد ہندوستان کے سیاسی اور تہذیبی مسئلے کو حل کرنے کی ایک نئی صورت پیدا ہو گئی۔ سلطنتِ دہلی، اس صورت حال سے فائدہ اٹھاتا تو درکنار اسے پوری طرح محسوس بھی نہ کر سکی۔ البتہ مغل شہنشاہ اکبر نے ہندوستان کی قوت وحدت کو ہرش کے کم و بیش ایک ہزار سال بعد ایک نئی بنیاد پر قائم کرنے کی شعوری کوشش کی اور اس میں اسے سلطنتِ دہلی کی تین سو سال کی تاریخ سے اس کی کامیابیوں اور ناکامیوں سے بڑی مدد ملی۔

## ج

اب ہم مختصر طور پر جائزہ لینا ہے کہ سلطنتِ دہلی کی نوعیت کیا تھی وہ کس تہذیبی نصب العین کو حاصل کرنے کے لیے قائم کی گئی تھی۔ اور ہندوستان کی قومی وحدت سے اس کا کیا تعلق رہا۔ تیرھویں صدی کا نصفِ اول جب ہندوستان میں سلطنتِ دہلی تشکیل پا رہی تھی مشرق کے مسلمانوں کے لیے انتہائی تردد اور امتیاز کا وقت تھا۔ عباسی خلافت دم توڑ رہی تھی۔ باطنی فرستے کی منظم سازشیں مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی زندگی کی جڑیں کھود رہی تھیں۔ مغرب سے یورپیوں کی اور شمال مغرب سے مغلوں کی یورش تھی۔ ایشیا میں کوئی طاقت اور اسلامی ریاست نہیں تھی جو اندرونی اور بیرونی دشمنوں سے نبٹ سکے۔ صلاح الدین کی ایوبی سلطنت مٹ چکی تھی۔ غیاث الدین اور معز الدین کی غوری سلطنت کا شیرازہ بکھرا تھا جب مغلوں کے حملے نے خوارزم کا خاتمہ کر دیا تو میدان صاف ہو گیا۔

ایسے زمانے میں ہندوستان کی سطح پر دہلی کی سلطنت کا ابھرنا تھا کہ مسلمانوں کے ڈوبے ہوئے دل ابھر آئے۔ انھیں ایک امن کا گوشہ ایک پناہ کی جگہ نظر آنے لگی۔ علماءِ ادبِ اہلِ شہر، سپہ سالارِ مذہبِ اسلامی ملکوں سے ہندوستان کی طرف آنے لگے۔ دہلی عالمِ اسلام کے ایک اہم مرکزی صورت اختیار کرنے لگا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنت دہلی کے تعمیر کرنے والے سلاطین اور امرا کو یہ سوچنے کا موقع ہی نہ ملا کہ اس کی نوعیت کیا ہو اور اس کا نظم و نسق کیا ہو۔ ایک کا زمانہ تو محض فوجی قبضے کا دور تھا۔ التمش کی سچپن سال کی حکومت میں سلطنت دہلی کی ظاہری شکل خود بخود اس زمانے کی اسلامی ریاستوں کے عام سانچے میں ڈھل گئی یعنی وہ خلیفہ بغداد کے برائے نام اقتدار کے ماتحت شرع اسلام سے محدود خود مختار شاہی ریاست بن گئی۔

خلافت عباسیہ سے ہندوستان کا تعلق التمش کے مستنصر باللہ سے سند حکومت حاصل کرنے اور اس کا نام خطبے اور سکے میں استعمال کرنے سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد قریب قریب ہر سلطان عباسی خلیفہ کے اقتدار کو تسلیم کرتا رہا اور جہاں تک ممکن ہوا اس سے سند حکومت منگوانا جاری رہا۔ صرف علاؤ الدین خلجی کے بارے میں تو رخنوں کا یہ خیال ہے کہ اسے خود خلافت کا دعویٰ تھا اگرچہ اس نے اس کا اعلان نہیں کیا اور اس کا بیٹا قطب الدین مبارک شاہ تو اپنے آپ کو کھلم کھلا خلیفہ کہتا تھا مگر خلافت کا تصور مسلمانوں کے دلوں میں صدیوں سے عباسی خاندان کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ گیا تھا۔ اس لیے سلاطین دہلی عموماً اس خاندان سے اظہار عقیدت کرتے رہے۔ <sup>1258</sup> میں خلافت بغداد کے ختم ہوجانے اور مستعصم باللہ کے قتل ہوجانے کے بعد بھی شاہان دہلی کے پرانی کا نام لکھتے رہے اور اسی کے نام کا خطبہ پڑھتے رہے حالانکہ اس عرصے میں عباسی خاندان کی ایک شاخ نے مصر میں شاہان ملوک کی حمایت میں بغیر سیاسی قوت کے محض روحانی خلافت کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ غیاث الدین تغلق نے پہلی بار مصر کے عباسی خلیفہ سے سند حکومت منگوائی اور اس کے نام کا خطبہ اور سکے جاری کیا۔ دوسرے تغلق بادشاہ اس کی پیروی کرتے رہے تیمور کے حملے کے بعد سید حکمران تیمور اور اس کے بیٹوں کے نام کا خطبہ پڑھنے لگے اور خاندان عباسیہ سے تعلق کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ لودی اور سور حکمران سکوں پر اپنے آپ کو نائب امیر المومنین لکھتے تھے گویا ایک بے نام کے خلیفہ سے اظہار اطاعت کو ایک قدیم رسم کے پورا کرنے کے لیے جس کی مدت سے کوئی عملی اہمیت باقی نہیں رہی تھی، کافی سمجھتے تھے مغل عہد میں یہ سلسلہ بھی ختم ہو گیا۔

صرف خلافت سے تعلق رکھنے کے معاملے ہی میں نہیں بلکہ اور باتوں میں بھی سلطنت دہلی کی اسلامی شان برائے نام تھی۔ ابتدائی اسلامی ریاست کا تو ذکر ہی کیا ہے عہد متاخر کی ریاستوں مثلاً سلجوقی، غزنوی یا غوری ریاستوں میں جتنی اسلامی روح موجود تھی اتنی بھی سلطنت دہلی میں نہیں پائی جاتی۔ یوں تو بادشاہ کی مطلق العنانی اور غیر مشروط اقتدار کا ایرانی تصور خلفائے عباسیہ کے زمانے سے



عباسیوں کی ریاست میں نفوذ پارہا تھا اور ایرانی و ترکی ریاستوں میں صاف طور پر نمایاں ہو گیا تھا مگر دہلی کی سلطنت میں اس کا رنگ اند بھی تیز ہو گیا۔ دوسری اسلامی ریاستوں نے حکمران کے مرتبہ اور قوت کے معاملے میں اسلامی قانون سے جو انحراف کیا تھا وہ صرف قانون دستوری تک محدود تھا۔ مال دیوانی اور فوجداری کے قوانین اور وراثت اور نکاح وغیرہ کے قانون کے بارے میں حکمران کو شرع اسلامی کی اس تعبیر کی جو فقہا کرتے تھے، پابندی کرنی پڑتی تھی مگر سلطنت دہلی میں بادشاہ اس حد تک مطلق العنان ہو گیا تھا کہ نہ صرف ذاتی زندگی میں بلکہ ریاست کے نظم و نسق میں بھی شرع اسلامی کی پابندی کرنا یا نہ کرنا اس کی مرضی پر موقوف تھا۔ خصوصاً قانون عام کا اپنی مرضی سے بنا اور نافذ کرنا اس کا مسلمہ حق تھا۔

جلال الدین خلجی اور فیروز تغلق اس سے انحراف کی نمایاں مثالیں ہیں۔ مجموعی طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سلطان دہلی اپنے آپ کو حقیقی اقتدار اعلیٰ کا مالک اور شرع اسلامی سے بالاتر سمجھتے تھے۔ وہ ذاتی اور منکلی مصلحتوں کو احکام شرع پر مقدم رکھتے تھے اور ان احکام کی ظاہری پابندی صرف اس حد تک کافی سمجھتے تھے کہ امراء کا طبقہ اور فوج انھیں کافر سمجھ کر بغاوت نہ کر دے جیسی خسرو شاہ کے خلاف کی گئی۔

معاشی امور میں بھی سلطنت دہلی اسلام کے بتائے ہوئے راستے سے اور اسلامی ریاستوں کے مقابلہ میں زیادہ دور بہٹ گئی۔ لگان کی شرع اسلامی قانون کے مطابق پیداوار کی  $\frac{1}{5}$  (خراب زمین کے لیے اس سے کم) رکھی گئی تھی۔ لیکن لودیوں اور سورویوں کے زمانے میں اس سے بہت زیادہ رہی اور علاؤ الدین خلجی نے اپنی فتوحات کے منصوبوں کو پورا کرنے کے لیے اسے  $\frac{1}{2}$  تک پہنچا دیا۔ شرع اسلام نے ان کاشتکاروں کے لیے جو مسلمان ہو جائیں غیر مسلموں کے مقابلے میں آدھا لگان یعنی زیادہ سے زیادہ پیداوار کا  $\frac{1}{10}$  مقرر کیا تھا۔ لیکن غالباً سلطنت دہلی نے کبھی اس کی پابندی نہیں کی۔ چنانچہ جب فیروز تغلق نے یہ اعلان کیا کہ جو لوگ مسلمان ہو جائیں گے ان کا جزیہ معاف کر دیا جائے گا تو اس کے ساتھ نو مسلم کاشتکاروں کا لگان کم کرنے کا کوئی ذکر نہیں۔ غیر مسلموں پر جو جزیہ عائد کیا گیا وہ بھی مشکل سے شرعاً جائز کہا جاسکتا ہے اس لیے کہ جزیہ دراصل لازمی فوجی خدمت سے استثنیٰ کا محصول تھا۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے لازمی فوجی خدمت کا وجود ہی نہ تھا پھر غیر مسلموں کو مستثنیٰ کرنے اور ان سے جزیہ وصول کرنے کا کیا سوال ہے۔ اسلامی قانون وراثت بھی پورے طور پر نافذ نہیں تھا۔ نو مسلموں کو مقامی رسم و رواج کی پابندی کی اجازت تھی جو بعض صورتوں میں مثلاً لڑکیوں کو وراثت سے محروم کرنے کے بارے میں سراسر شرع اسلامی کے منافی تھا۔ سود خواری جسے اسلام نے مفاد اجتماعی کے لیے ہلک سمجھ کر قطعاً حرام کر دیا تھا کم سے کم ہندوؤں میں عام طور سے رائج تھی اور سلطنت نے نہ تو اسے قانون کی زد سے ناجائز قرار دیا اور نہ

اسے روکنے کی کوشش کی۔

اخلاقی حیثیت سے سلاطین کی ذاتی زندگی تو خلافت راشدہ کا زمانہ ختم ہونے کے بعد ہی سے تنقید اور احتساب سے بالاتر قرار دی جا چکی تھی۔ لیکن عام سماج کی مذہبی اور اخلاقی زندگی کی نگرانی جسے ہر اسلامی سلطنت کم و بیش انجام دیتی رہی تھی، ہندوستان میں اتنی نرم ہو گئی تھی کہ نہ ہونے کے برابر تھی۔ احتساب کا محکمہ برائے نام قائم تھا۔ لیکن فیروز تغلق کے سوا کبھی اس کی کوئی قابل ذکر جدوجہد نظر نہیں آتی۔ امرا کا طبقہ تو ہر قسم کی قیود سے تقریباً آزاد تھا۔ دوسرے طبقوں میں اخلاقی ضبط نسبتاً زیادہ تھا لیکن اس میں حکومت کی نگرانی کا بہت کم دخل تھا۔ بلکہ اس کا محرک انفرادی مذہبی اور اخلاقی احساس اور رائے عامہ کا دباؤ تھا۔

غرض اس عہد میں مسلمانوں نے ہندوستان میں ایک اسلامی معاشرہ ضرور قائم کر لیا تھا لیکن جہاں تک اسلامی سلطنت کا تعلق ہے اسے کھینچ جان کر مذہبی اسلافی سیاست کہہ لیجیے ورنہ دراصل دنیوی ریاست تھی۔ سلطنت دہلی کی اسلامی حیثیت کا دوسرے اسلامی ملکوں کے نزدیک مشتبہ ہونا اس سے ظاہر ہے کہ تیمور کو اس سلطنت پر حملہ کرتے وقت یہ کہنے کی جرأت ہوئی کہ میں کافروں کو مسلمان بنانے آیا ہوں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کیا وجوہ تھیں جن سے سلطنت دہلی کی اسلامیت محض نام تک محدود رہی اور اتنی حقیقت بھی نہ حاصل کر سکی جتنی عالم اسلام کی اور ریاستوں میں پائی جاتی تھی۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ دوسرے ملکوں کی حکومت مسلمانوں کے ہاتھ میں اس وقت آئی تھی جب ان کے دل مذہبی جوش سے معمور تھے، ہر مسلمان بجائے خود ایک مبلغ تھا، مسلمان فاتحوں کے کسی جگہ قدم رکھنے کے ساتھ ساتھ بلکہ اکثر اس سے بہت پہلے مذہبی تبلیغ کا پرامن جہاد زور شور سے شروع ہو جاتا تھا۔ چونکہ ان ملکوں کے پرانے مذاہب اپنا اثر کھو چکے تھے اس لیے مسلمانوں کی تبلیغی جدوجہد کو فوری کامیابی ہوتی تھی۔ تقریباً ساری آبادی مسلمان ہو جاتی تھی اور اسلامی قوانین آسانی سے رائج ہو سکتے تھے۔ مگر جس زمانے میں سلطنت دہلی قائم ہوئی مسلمانوں کا خالص دینی جوش ٹھنڈا پڑ چکا تھا۔ عام لوگوں میں تبلیغ کا شوق اور صلاحیت باقی نہیں رہی تھی۔ سلاطین میں معدودے چند مثلاً فیروز تغلق کے سوا کسی کو شاعری اسلام کی اہمیت کا احساس نہیں تھا۔ ظاہر ہے کہ جبر کا طریقہ نہ تو شرع اسلام کی رو سے جائز تھا ورنہ حالات کے لحاظ سے قابل عمل لیکن کسی دوسرے طریقے سے بھی سلطنت نے کوئی قابل ذکر کوشش نہیں کی۔ حضرات صوفیہ نے اپنے طور پر اس کام کا بیڑا اٹھایا مگر ان کی راہ میں بڑی مشکلیں حائل تھیں۔ ملک کا نہایت



وسیع اور زیادہ تر چھوٹے چھوٹے قریوں پر مشتمل ہوتا، جو بعض علاقوں میں ایک دوسرے سے بہت فاصلے پر واقع تھے، آمدورفت کی دشواریاں، بامنی، جنگ و جدل۔ اس کے علاوہ ہندو مذہب کی جڑیں مضبوطی سے لوگوں کے دلوں میں قائم تھیں۔ اگرچہ مسلمانوں کا معاشرتی نظام جس میں ابھی تک اخوت و مساوات کا کچھ رنگ باقی تھا ہندوؤں کے نچلے طبقے کو اپنی طرف کھینچتا تھا لیکن ان کی قدامت پسندی اور وہ وحشت جو اجنبی فاتح قوم سے ہوا کرتی ہے انھیں رد کرتی تھی۔ اور نچلے طبقے عموماً اپنے مذہبی مسلمان تھے اور اپنی سماجی حالت سے بھی۔ اس میں شک نہیں کہ صوفیوں کی جماعت نے ان ماسازگار حالات میں عام طور پر بغیر حکومت کی مدد کے محض اپنے جوش ایمانی سے تبلیغ کے میدان میں حیرت انگیز کام کیا اور زبردست کامیابی حاصل کی لاکھوں کرڈروں ہندو جن میں اور نچلے طبقے کے بھی بہت سے لوگ شامل تھے مسلمان ہو گئے۔ پھر بھی مسلمانوں کی تعداد غیر مسلموں کے مقابلے میں اس قدر کم رہی کہ اسلامی ریاست کے لیے یک جہتی اور ہم آہنگی کی جو فضا درکار ہے وہ پیدا نہ ہو سکی۔

اس کے علاوہ جتنے پرانے اور نئے مسلمان ہندوستان میں موجود تھے خود ان میں بھی ملی وحدت اس حد تک موجود نہیں تھی کہ وہ ریاست کی پالیسی پر کوئی خاص اثر ڈال سکیں اور سلطان کو اسلامی اصول کے مطابق حکومت کرنے پر مجبور کر سکیں۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اس وقت تک وحدت اسلامی کا تخیل کمزور ہو چکا تھا اور نسلی اور قومی تفریق پیدا ہو چکی تھی۔ ہندوستان کی فضا میں یہ تفریق اور گہری ہو گئی۔ ترک اور خلیجی، ایرانی و مغل میں نسلی احساس نے ایک خلیج مائل کر دی تھی اور پھر یہ سب کے سب اپنے آپ کو نو مسلم ہندوستانیوں سے بڑبڑاتے تھے۔ ان مشترک عناصر میں بنائے اشتراک مولانا مذہب تھا۔ لیکن عملاً ان کو ایک رشتے میں مربوط کرنے والی سلہان کی ذات تھی۔ اسی وجہ سے سلہان کی مطلق العنانی اور بھی بڑھ گئی تھی۔ دوسری اسلامی ریاستوں میں جمہور مسلمان کے خیالات اور احساسات کی کسی حد تک نمائندگی کرنے والی اور ریاست کی اسلامی شان کی حفاظت کرنے والی ایک قوت موجود تھی یعنی علماء کی جماعت۔ کوئی حکمران "اجماع" یعنی علماء کی مجموعی رائے کو آسانی سے نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔ مگر ہندوستان میں سلطنت دہلی کے زمانے میں علماء کی جماعت صرف فقہان تک محدود تھی اور وہ بھی عموماً ریاست کے ملازم تھے۔ آزاد علماء کا طبقہ جیسا دوسرے ملکوں میں ہوا کرتا تھا یہاں موجود نہیں تھا۔ انفرادی طور پر بعض فقہانے انتہائی اخلاقی جرأت سے کام لے کر سلاطین کی بے عزتیاں کر دینے کی کوشش کی اور کبھی کبھی انھیں کامیابی بھی ہوئی۔ لیکن عام طور پر اس عہد میں فقہار سلطنت کی استبدادی مشین کے پرنے بن کر رہ گئے تھے۔ ان کا کام دنیا کے اور قانون دانوں کی طرح یہ تھا کہ حجب واقعات کو قانون کے

تحت نہ لاسکیں تو قانون کو کھینچ تان کر واقعات کے مطابق کر دیں۔ اُن میں سے اکثر امراء کی طرح عیش پرستی اور اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہو گئے جس نے عام مسلمانوں کو ان سے ادھر بھی بدظن کر دیا۔

صوفیہ کا طبقہ جس سے جمہور مسلمین کو گہرا تعلق اور دلی عقیدت تھی غالباً سلاطین کی بے اصولی اور مطلق العنانی کی روک تھام کر سکتا تھا مگر اس طبقے کو عموماً سیاسی امور سے دلچسپی نہیں تھی کبھی کبھی کوئی بودیا نشین تخت شاہی کے مالک کو چشم نہائی کر دیتا تھا۔ مگر مجموعی طور پر ہندوستان کے صوفی اپنے پیش روؤں کی طرح اسی پر تناعت کرتے تھے کہ رموزِ مملکت کو خسروانِ تاجدار پر چھوڑ کر گوشہ نشینی کی زندگی میں تبلیغِ دہایت کا کام انجام دیں۔ بلکہ اس ملک کی فضا میں وحدت وجود کے عقیدے اور اس کے ساتھ ترک و تہجد کے نظریے کو اور زیادہ فروغ ہوا اور حضراتِ صوفیہ نے زندگی کی خوشیوں اور آلودگیوں سے الگ اپنی ایک نئی دنیا بنالی جسے اس دنیا سے بہت کم علاقہ تھا۔ اسلام کا پیام غیر مسلموں تک پہنچانے میں، مسلمانوں میں گہری مذہبی روح، وسعت خیال، رواداری اور انسانی ہمدردی پیدا کرنے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بظاہر جو روحانی خلیج حائل تھی اسے ایک حد تک پاٹنے میں ان کا کارنامہ صنوئے تاریخ پر زریں حروف میں لکھنے کے قابل ہے۔ لیکن ریاست کے نظم و نسق پر ذمہ داری سے تنقید کرتا یا اس کی اصلاح کی کوشش کرنا ان کے دائرہ فکر و عمل سے باہر تھا۔

غرض سلطنتِ دہلی اصل معنی میں تو کیا اس محدود معنی میں بھی اسلامی ریاست نہیں کہی جاسکتی جس میں ہم یہ لفظ عہدِ وسطیٰ کی اور مسلمان ریاستوں کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح اسے مسلمانوں کی قومی ریاست بھی نہیں کہہ سکتے۔ دراصل یہ مسلمان حکمرانوں کی مطلق العنان ریاست تھی۔ مسلمان سلطان کے ہم مذہب تھے۔ فوج کا بڑا حصہ ان پر مشتمل تھا اور ضرورت کے وقت سلطان ان کی مدد پر زیادہ بھروسہ کر سکتا تھا۔ اس لیے ان کے ساتھ مجموعی طور پر نو مسلموں سے بہتر سلوک ہوتا تھا۔ خود مسلمانوں کے اندر بھی تفریق کی جاتی تھی۔ امر اکو حوام پادد باہر سے آئے ہوئے مسلمانوں کو ہندوستانی نو مسلموں پر فوقیت حاصل تھی مگر حیثیت ان سب کی رعایا کی تھی۔ سلطنت کی پالیسی کی تشکیل میں جس طرح ہندو رعایا کو کوئی دخل نہیں تھا۔ اسی طرح مسلمان رعایا کو بھی نہیں تھا۔

آئیے اب ذرا یہ بھی دیکھیں کہ ہندوؤں سے، جن پر آبادی کا بڑا حصہ مشتمل تھا، سلطنتِ دہلی کا کیا تعلق تھا اور کیسا سلوک رہا اور ہندوستانی قومیت کے حق میں یہ عہد کیسا ثابت ہوا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ آٹھویں صدی سے دسویں صدی تک جنوب کو چھوڑ کر تقریباً سارے ہندوستان میں راجپوتوں کی حکومت تھی اور ان کی سپہ گری اور بانگپن کی خوشنما تہذیب کا دور دورہ تھا۔ اس زمانے میں ہندو



معاشرے میں ذاتوں کی تقسیم و تفریق انتہا کو پہنچ گئی تھی۔ پرانے چھتری اور دلتی بھی شودروں کی طرح ذیلی ذاتوں میں بٹ کر اپنی جینتوں کو کھو چکے تھے۔ صاحب اقتدار طبقوں یعنی راجپوتوں اور برہمنوں کی بھی نہ جانے کتنی ذاتیں اور گوتیں بن گئی تھیں خصوصاً راجپوتوں کی قبائلی روح اس قدر قوی تھی کہ خود ان کے اندر اتحاد کا کوئی اسکان ہی نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ اس انتہائی انتشار کی حالت میں ہندوستان کی قومی اور سیاسی وحدت کا تصور خواب میں بھی نہیں آسکتا تھا۔

اسی تفریق اور انتشار کی وجہ سے مسلمان حملہ آوروں کو ہندوستان میں قدم جانے کا موقع مل گیا۔ محمود غزنوی کے حملوں کا تو کبھی متحدہ مقابلہ ہوا ہی نہیں۔ محمد غوری کے مقابلے میں راجپوت حکمرانوں نے عین وقت پر ایک متحدہ محاذ قائم کرنے کی کوشش کی مگر اس میں کچھ زیادہ کامیابی نہیں ہوئی۔ قنوج کا طاقتور راجہ بالکل الگ رہا اور مجموعی طور پر شاید ہندوستان کی پوری قوت مدافعت کے دسویں حصے سے بھی کام نہیں لیا جاسکا۔

مسلمانوں کی مستقل حکومت شمالی ہند میں قائم ہونے کا رد عمل ہندوؤں پر دہی ہوا جو انہوں نے اور گرجروں کی فتوحات کا آٹھویں صدی میں ہوا تھا۔ ان کے جسم فاتح قوت کے آگے جھک گئے، مگر ان کی روحیں نسل اور مذہبی، خود بینی اور بیگانہ دشی کے حصار میں اس طرح محصور ہو کر بیٹھ گئیں کہ بظاہر ان میں اور مسلمانوں میں کسی قسم کا میل جول ناممکن نظر آنے لگا۔ کچھ کا لقب جو پہلے انہوں اور گرجروں کے لیے استعمال ہوا تھا۔ اب مسلمانوں کے لیے استعمال ہونے لگا اور راسخ العقیدہ ہندوان کے سامنے سے پرہیز کرنے لگے۔ عام ہندوؤں کی یہ بیزاری تو زیادہ تر تعصبات پر مبنی اور جذباتی رنگ کی تھی، لیکن اونچے طبقوں کی کشیدگی صرف مذہبی یا نسلی تعصب کا نتیجہ نہ تھی بلکہ اس سے زیادہ ٹھوس بنیادوں پر قائم تھی۔

ہندو راجاؤں اور چھوٹے مقامی رئیسوں کو یہ اندیشہ تھا کہ مسلمان حکمران ان کے مقبوضات کو چھین کر اپنی سلطنت میں شامل کر لیں گے اور یہ چیز نہ صرف ذاتی اغراض کی بنا پر بلکہ اصول بھی ان کے لیے ناقابل برداشت تھی۔ وحدانی ریاست کا تصور جو مسلمانوں نے اسلام کی تعلیم سے اور ایران کی مثال سے اخذ کیا تھا ہندوستانی روایات کے بالکل خلاف تھا۔ اس لیے ہندوستانی ذہن اسے کسی طرح قبول ہی کر سکتا تھا۔ راجپوتوں میں قبائلی روح اس قدر قوی تھی کہ ان کی ہر چھوٹی بڑی ریاست اپنے اقتدار اعلیٰ کو جان کے برابر عزیز رکھتی تھی اور کسی مرکزی قوت کی اطاعت کے لیے تیار نہ تھی۔ اب رہے دوسرے ہندو رئیس تو ان کے لیے مرکزی حکومت کے ماتحت ہونا کوئی نئی بات نہ تھی۔ لیکن

ریاست کے جس تصور سے وہ مانوس تھے وہ وفاقی سلطنت کا تھا جو ماتحت ریاست سے محض حلف اطاعت اور خراج کے کر اس کو اندرونی معاملات میں آزاد چھوڑ دیتی تھی۔ ایک وحدانی ریاست کے جو ان کی حکومت کا سرے سے خاتمہ کرنا چاہتی تھی وہ دل و جان سے مخالف تھے۔

برہمنوں کے طبقے کو بھی انقلاب حکومت سے کچھ کم نقصان نہیں پہنچا تھا۔ اگرچہ سلطنت دہلی نے ہندوؤں کو مذہبی آزادی دی تھی، ان کے شخصی قانون کو تسلیم کیا تھا اور اس قانون کے نفاذ کے لیے عدالتوں میں ہندوؤں کا تقرر کیا تھا لیکن برہمنوں کے جو مستقل حقوق تلف ہو گئے تھے ان کی تلافی اس سے کسی طرح نہیں ہو سکتی تھی۔ پہلے وہ ان ریاستوں میں جن کی جگہ دہلی سلطنت نے لے لی تھی، درباروں میں پردہت اور جوتشی اور عدالتوں میں منصف کی حیثیت سے دخل تھے۔ سرکاری اوقاف خیرات و حسانات کے محکمے ان کے ہاتھ میں تھے۔ قانون ان کے مستقل حقوق اور اختیارات کو تسلیم کرتا تھا، ریاست ان کی حفاظت کی ضامن تھی۔ انقلاب حکومت نے جہاں بلا واسطہ ان کی سرکاری حیثیت کو ختم کر ڈالا بلا واسطہ ان کے نجی اثر اور نفوذ کو بھی کم کر دیا۔ مسلمانوں میں مذہبی پیشوؤں کی کوئی الگ ذات یا طبقہ نہیں تھا۔ ان کی مثال سے ہندوؤں کے دل میں بھی برہمنوں کی عظمت بہت کم ہو گئی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ سلطنت دہلی کے علاقے سے برہمن بڑی تعداد میں ملک کے دوسرے حصوں میں خصوصاً جنوبی ہند میں جہاں ہندوؤں کی حکومت تھی چلے گئے ہوں۔

اب رہے عام ہندو یعنی متوسط طبقے اور پچھلے طبقے کے لوگ تاجر، کاریگر، دیہاتی شرفاء (خوٹا درمقدار) کسان اور مزدور۔ ان کا رویہ ریاست کے ساتھ کچھ اور رہا اور عام مسلمانوں کے ساتھ کچھ اور۔ ریاست سے ان کا تعلق صرف اتنا تھا کہ اس کو لگان اور محصول ادا کر دیتے تھے اور اس سے ملک میں امن و امان قائم رکھنے کی توقع رکھتے تھے۔ اجنبی حکمرانوں سے ابتدا میں جو وحشت ہوتی ہے اس کے دور ہو جانے کے بعد وہ چاروتا چاران کے ساتھ نباہ کرنے پر تیار ہو گئے۔ اس لیے کہ انھیں حکومت سے شکایت کی کوئی خاص وجہ نہیں تھی۔ مجموعی طور پر مسلمان حکمران امن و امان قائم رکھتے تھے۔ انصاف کے ساتھ حکومت کرتے تھے، اور انھوں نے ہندو رعایا کو مذہبی اور تہذیبی آزادی دے رکھی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے ریاست کا قانون بدل کر اسلامی قانون رائج کر دیا تھا لیکن ہندوستان میں یہ کوئی نئی بات نہیں تھی کہ حکمران طبقہ اپنا مذہبی قانون جاری کرے۔ ہندو اور بودھ فرمانروا بھی یہی کرتے آئے تھے بلکہ سلاطین دہلی نے تو اتنی روداداری برقی کہ صرف قانون عام اپنا جاری کیا اور شخصی و مذہبی امور میں ہندوؤں کے دھرم شاستر کے اصول کو جاری رکھا اور اس کے نفاذ میں مدد دینے کے لیے ملک کی



مرکزی عدالت اور صوبوں کی عدالتوں میں پنڈت مقرر کیے۔ اگر کوئی بادشاہ ہندو رعایا پر بے جا سختیاں کرتا تھا تو وہ حکومت کے خلاف اٹھ کھڑی ہوتی تھی جو عموماً خود حکمران یا اس کے خاندان کے زوال کا پیش خیمہ ثابت ہوتا تھا۔

ایک لحاظ سے ہندوستانی ذہن کو سلطنت دہلی کا دل سے خیر مقدم کرنا چاہیے تھا۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کی ملکی روح ابتدا سے سیاسی وحدت کی آرزو رکھتی ہے۔ یہ روح ناموافق حالات میں دب جایا کرتی ہے مگر کبھی فنا نہیں ہوتی۔ راجپوتوں کے دور میں صدیوں سے سیاسی وحدت کا تصور سو یا ہوا تھا۔ مسلمان حکمرانوں نے اسے پھر جگایا اور ایک حد تک حقیقت کا جامہ بھی پہنا دیا۔ مگر اس سیاسی وحدت کی قدر ہندو جماعت اس وجہ سے نہیں کر سکتی تھی کہ وہ ریاست کو اپنی ریاست نہیں سمجھتی تھی۔ یوں تو مطلق العنان شاہی ریاست کو کوئی جماعت بھی اپنا نہیں سمجھتی تھی۔ چنانچہ جس معنی میں موجودہ زمانے کی جمہوری ریاست قومی کہلاتی ہے اس معنی میں سلطنت دہلی کو مسلمان بھی اپنی قومی ریاست نہیں کہہ سکتے تھے۔ پھر بھی مسلمانوں کو اس ریاست کے حکمرانوں سے ہم مذہبی کا ادب بعض کو اتحاد نسل کا تعلق تھا مگر ہندوؤں کو اس سے کسی قسم کا لگاؤ نہ تھا اور نہ ان سے اس کی توقع ہو سکتی تھی۔ اس لیے دونوں کے بیچ میں جو غیریت کا پردہ حائل تھا اسے دور کرنے کی ان حکمرانوں کی طرف سے ایک عرصہ تک کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ اسلامی ریاست کے نام کی لاج رکھنے کے لیے ہندوؤں پر جو جزیہ عائد کیا گیا تھا اس نے اس غیریت کے احساس کو اور بڑھا دیا۔ جو جزیہ کی رقم بہت کم تھی اور باقاعدہ وصول بھی نہیں کی جاتی تھی پھر بھی اس کے نام سے ہندوؤں کی خودداری کو ٹھیس لگتی تھی۔ اس لیے کہ جزیہ کی ادائیگی اپنے مقصد سے ہٹ کر ایک علامت کستری بن گئی تھی۔ اس کے علاوہ اگرچہ اصولاً ہندو ریاست کے کسی عہدے سے محروم نہیں کیے گئے تھے لیکن عملی طور پر وہ محکمہ مالگذاری کے چھوٹے عہدوں کے سوا بڑے عہدوں پر شاذ و نادر ہی مقرر کیے جاتے تھے۔ محمد تغلق پہلا سلطان تھا جس نے ہندوؤں کی تالیف قلوب کی پالیسی اختیار کی۔ سلطنت کے آخری زمانے میں خصوصاً سکندر لودی اور شیر شاہ سوری کے عہد میں عہدہ داروں کے تقرر میں ہندو مسلمان کی تفریق بہت کم ہو گئی تھی۔ ہندوؤں نے فارسی زبان پڑھنا شروع کر دی تھی امدانی محکموں میں بڑے بڑے ذمہ داری کے عہدے پانے لگے تھے اس کے علاوہ عام ہندو بھی سلطنت سے ایک حد تک مانوس ہو گئے تھے۔

غرض سلطنت دہلی نے کم سے کم شمالی ہند میں جو سیاسی وحدت پیدا کی اس سے قومی وحدت کا جذبہ از سر نو ابھرنے کی ایک راہ نکلی تھی۔ لیکن سلطنت کی سیاسی پالیسی نے اس میں کوئی مدد نہیں دی

بلکہ اور رکاوٹ ڈالی۔ وفاقی ریاست کے ہندوستانی تصور کی جگہ وحدانی ریاست کا تصور اختیار کر کے اس نے راجپوت راجاؤں اور دوسرے رئیسوں کی مخالفت مول لے لی۔ اسلامی ریاست کے نام کو بنا ہونے کی بے فائدہ کوشش کے سلسلے میں اس نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں سیاسی حیثیت سے تفریق کی اور ہندوؤں پر جزیہ عائد کیا جس کی وجہ سے عام ہندوؤں کا دل اس سے کھٹا ہو گیا البتہ مسلمانوں کی خود مختار حکومتیں جو ملک میں جا بجا قائم ہوئی تھیں خصوصاً بہمنی سلطنت اور اس کے جانشین دکنی ریاستیں، بنگال اور کشمیر کی بادشاہتیں جو مسلمانوں کے مرکز سے دور تھیں اپنی صیغہ کل پالیسی کی وجہ سے ہندوؤں میں زیادہ مقبول ہوئیں۔

لیکن ہندو سلطنت دہلی سے کتنے ہی بد دل کیوں نہ ہوں عام مسلمانوں سے ان کے تعلقات خاصے خوشگوار ہو گئے۔ جب انھوں نے دیکھ لیا کہ مسلمان ہندوستان کو اپنا وطن بنا کر یہاں رہنے آئے ہیں۔ ان کے دل بڑی حد تک نسلی تعصب کے جذبے سے پاک ہیں اور مذہبی تعصب اور فتنہ مندی کا غرور رفتہ رفتہ کم ہوتا جاتا ہے تو ان کی وحشت مسلمانوں سے گھٹتی گئی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کی باہمی منافرت کے دور کرنے اور انھیں ایک دوسرے سے قریب تر لانے میں خود مختار مسلمان حکمرانوں کے علاوہ مسلمان صوفیوں کا بھی بہت بڑا حصہ ہے۔

حضرت صوفیہ نے اسلام کے عقیدہ توحید کو ہندوؤں کے سامنے وحدت الوجود کے رنگ میں پیش کیا۔ اس عقیدے میں ہندوؤں کو اپنے دیوانت کے فلسفے کی جھلک نظر آئی اور اس نے ان کے دلوں کو اپنی طرف کھینچی۔ اس سے بھی زیادہ کشش ان کے لیے اس دم کے معاشرتی نظام میں تھی جو خوش اور مساوات کی اساس پر تعمیر ہوا تھا۔ غرض بہت سے ہندو تو اسلام کے دائرے میں داخل ہو گئے اور جو مسلمان نہیں ہوئے انھیں بھی مسلمانوں سے پہلی سی وحشت نہیں رہی۔ جو ہندو مسلمان ہو جاتے تھے ان کی کچھ دن تو اپنی سماج سے ان بن رہتی تھی مگر رفتہ رفتہ مصالحت ہو جاتی تھی اور وہ باہر کے مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان رابطہ کا کام دیتے تھے۔

ہندو بھکتوں نے جس طرح بھکتی کی تحریک میں اسلام اور ہندو دھرم کے دعائی عقائد اور ظاہری رسوم و عبادات سے قطع نظر کر کے دونوں کے باطنی مذہبی شعور کو سمجھ دیا، اس کا مختصر ذکر ہم آگے کریں گے۔ یہاں صرف اتنا کہنا ہے کہ ان بزرگوں کی بدولت مصالحت کی ایک عام فضا پیدا ہو گئی جس نے ہندو مسلمانوں میں میل جول پیدا کرنے میں بڑی مدد دی۔

غرض اس ساڑھے تین سو سال کے زمانے میں جس کا ذکر ہم کر رہے ہیں کچھ تو زندگی کی ضرورتوں



اور کچھ صوفی بزرگوں کی سچی مذہبیت اور وسعت قلب نے عام تہذیب و معاشرت کے دائرے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو باوجود بہت سی رکاوٹوں کے ایک دوسرے سے قریب کر دیا۔ ان کے تہذیبی اثرات ایک دوسرے پر پڑنے لگے جن کا اثر زندگی کے ہر شعبے میں نظر آنے لگا۔ اس سے پہلے بھی ہم ہندوستان کی مقامی اور فرقہ وارانہ تہذیبوں کے ذکر کو اپنے دائرہ بحث سے باہر سمجھ کر صرف ہر دور کی مشترک تہذیب کے مختلف پہلوؤں پر نظر ڈالتے رہے ہیں۔ اس طرح اب بھی ہمیں ہندوؤں اور مسلمانوں کی جداگانہ تہذیبوں سے جو اپنے دائروں میں نشوونما پاتی رہیں کوئی بحث نہیں بلکہ صرف ان نقطوں کو دکھانا ہے جہاں ان تہذیبوں کے دائرے ایک دوسرے کو چھوتے ہیں۔

سب سے پہلی اور سب سے اہم چیز جس نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں ہم آہنگی کی ایک عام فضا پیدا کر دی، بھکتی کی تحریک تھی۔ ہم دوسرے باب میں لکھ چکے ہیں کہ جنوبی ہند میں ساتویں سے دسویں صدی عیسوی تک مختلف محرکات کی وجہ سے جن میں ایک قومی محرک نووہد مسلمانوں کے جاندار اور جہاں بخش مذہبی عقیدے کا اثر تھا۔ بھکتی کا عقیدہ ادیارا اور الوار شاعروں کے کلام میں نشوونما پاتا رہا۔ یہاں تک کہ گیارھویں صدی میں رامنچ نے اسے فلسفے کی بنیاد پر استوار کر دیا۔ رفتہ رفتہ اس کا اثر شمالی ہند تک پہنچنے لگا اور وشنو مت کو جو راجپوت ریاستوں میں فروغ پا رہی تھی تقویت پہنچانے لگا۔ تیرھویں صدی کے شروع میں مسلمانوں کی سلطنت قائم ہونے کے بعد شمالی ہند میں بھکتی کے لیے اور بھی سازگار ماحول پیدا ہو گیا۔

رامنچ کے سلسلے کے مشہور معروف بھکت رامنند کی بدولت جن کا زمانہ غالباً چودھویں صدی کے آخر سے پندرھویں صدی کے وسط تک تھا۔ بھکتی کا مسلک شمالی ہند میں بڑے زور شور سے پھیلا اور اس نے ہندوؤں کی مذہبی زندگی میں نئے سرے سے جان ڈال دی۔ رامنند نے بھکتی کا موضوع وشنو کے بجائے ان کے اوتار رام کو قرار دیا۔ جن کی برگزیدہ شخصیت انسانی تخیل سے قریب تر تھی۔ اور قراخ دلی سے اپنے حلقے کا دروازہ چاروں ہندوؤں کے مردوں اور عورتوں بلکہ مسلمانوں کے لیے بھی کھول دیا۔ رامنند کے باکمال چیلے تلسمی داس نے رام بھکتی کے اصل مسلک کی تبلیغ کا بیڑا اٹھایا اور شعر و نغمہ کے جادو سے ہندوؤں کے دلوں کو تسخیر کر لیا۔ ان کے دوسرے ممتاز پیرو کبیر نے جن کا زمانہ پندرھویں صدی کی ابتدا سے۔ اس صدی کے آخر یا سولھویں صدی کے آغاز تک تھا۔ بھکتی کی ایک نئی راہ کھولی جس پر ہندوؤں کے ساتھ بہت سے مسلمان بھی چلنے لگے۔

معرفت کے اس نئے راگ میں جو کبیر نے چھیڑا، مہندوؤں اور مسلمانوں کے گہرے روحانی جذبات سمونے پڑے ہیں۔ اس میں عاشق و ذوق و شوق، سوز و غم، تیسیم و رخصت کے ساتھ ساتھ مصلحانہ بلکہ مہربانہ جوش و خروش بھی ہے۔ ایک طرف وہ نئے عشق ہے ذاتِ الہی کی محبت اور مشرک عقیدت سے معمور اور دوسری طرف نعرہ جنگ ہے۔ ظاہری مذہب کی رسوم و روایات، عقائد و عبادت کے خلاف کبیر کے ہاں مہود حقیقی کا تصور و تصورِ نفسی ہے جو بڑے بڑے برمتضاد صفات کا حامل ہے۔ نہ زمان و مکان کے باہر بھی ہے، مشخص بھی، غیر مشخص بھی، محدود بھی، نامحدود بھی، موجود بھی اور معدوم بھی۔ یعنی دراصل خدا کی معرفت ایک وارداتِ قلبی ہے تصور سے ماوراء، صفات و حیثیت سے بری، جب اس کے تصور کی کوشش کی جاتی ہے تو مختلف انسانوں کے ذہن میں متضاد باتیں آتی ہیں اور وہ اس کی طرف متضاد صفات منسوب کرتے ہیں۔ چونکہ حقیقت یعنی وارداتِ قلب ایک ہی ہے اس لیے حقیقت کی تشفی اور متضاد تعبیر میں اپنی اپنی جگہ ٹھیک ہیں گوان میں سے کوئی بھی حقیقت کو پوری طرف ظاہر نہیں کرتی۔ غرض کبیر اسلام اور ہندویت دونوں کی روحانی بنیاد کو ایک سمجھتے ہیں۔ دونوں کے تصورات و اصطلاحات سے یکساں کام لیتے ہیں مگر ثبوتی مذہب کی ان پوری عمارتوں سے جو دونوں مذہب نے اپنے اپنے روحانی درجہ کی بنیاد پر تعمیر کی ہیں یکساں بیزار ہیں۔ ذاتِ پات اور نفس و وطن کے امتیازات کے دوختی سے متی لاف ہیں اور سب انسانوں کو برابر سمجھتے ہیں۔ انھوں نے اپنی عظیم کوششوں کے دو علم برداروں کی طرح نہ کوئی منظم شکل دی اور نہ قلم بند کیا بلکہ اپنے خیالات و جذبات کو مفتاحی گیتوں میں ظاہر کیا جو ان کی زندگی میں زبانی گائے جاتے تھے اور آگے چل کر متعدد کتابوں میں جمع کیے گئے۔ بہت سے ہندو مسلمان ان کے چہرہ وں کے سلسلے میں راض ہو گئے۔ آج بھی کہیں بھی خاموشی تعداد میں موجود ہیں۔

اسی زمانے میں پنجاب کے شہر گوجرانوالہ کے مصنفات میں وہ جلیل القدر عارف پیدا ہوا جسے دنیا گردانک کے نام سے جانتا ہے (۱۴۶۹ء) نانک نے ہندو ذاتوں سے سمجھا شاد و سنسکرت اور مسلمان ستارے فارسی پڑھی اور کچھ دن تک نوب دولت خاں کے پاس ملازم رہے مگر ان کی طبعیت ابتداء سے دنیاوی امور سے اجاڑ اور حقیقت و معرفت کی طرف مائل تھی (۱۴۹۲ء) میں تیس برس کی عمر میں انھوں نے دنیا کو چھوڑ کر فقیہی لی اور ہندوستان کے طول و عرض میں پھر کر حق کے پرستاروں کو وحدت کا نغمہ سناتے رہے۔ ان کے اشعار جو بھاشا اور پنجابی میں ہیں جن میں فارسی عربی الفاظ کثرت سے موجود ہیں جمع کر کے سکھوں کی مقدس کتاب گرنٹھ صاحب میں شامل کر لیے گئے۔ آخر سیر کا زمانہ ختم



ہو گیا اور وصل محبوب کی مشتاق روح دیا۔ محبوب میں پہنچ گئی۔ گردناٹک کی وفات کے متعلق ایک نہایت لطیف حکایت مشہور ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے مرنے کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں میں جھگڑا ہونے لگا۔ دونوں فریق انھیں اپنے مذہب کا سمجھ کر ان کی تجویز تکفین اپنے طریقے پر کرنا چاہتے تھے مگر چادر اٹھا کر دیکھتے ہیں تو لاش کا پتہ نہیں بس پھولوں کا ایک ڈھیر رہ گیا ہے۔ ان پھولوں کو دونوں نے بانٹ لیا۔

گردناٹک نے بھی کبیر کی طرح ہندو مذہب اور اسلام کے باطنی عقائد کو سمجھ کر ایک نئے مذہب کی بنیاد ڈالی۔ مگر ان کا ذات الہی کا تصور اسلامی عقیدہ توحید سے قریب ہے۔ ان میں روحانی مرشد سے زیادہ اخلاقی معلم کی شان نظر آتی ہے۔ مذہب کے ظاہری اور رسمی پہلو سے وہ بھی اتنے ہی بیزار تھے جتنے کبیر مگر وہ محض واردات قلب کو مذہب کی کائنات نہیں سمجھتے بلکہ اخلاقی عمل کو اس سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ وہ ذات پات کے قائل نہیں مگر تناسخ کو مانتے ہیں۔ سکھوں کے عقیدے کے مطابق ان کی وفات کے وقت ان کی روح گرد و نگد دیو کے جسم میں داخل ہو گئی اور باری باری ہر گرد و جسم میں حوال کرتی رہی۔ ان کے پیرو بہت شرت سے ہوئے اور آگے چل کر ان کی تعلیم نے ایک میناسی تحریک کے ساتھ مل کر سکھ مذہب کی شکل اختیار کر لی۔

مذہبی بیداری کی وہ لہر جو ہندویت اور اسلام کے باہمی عمل اور رد عمل سے پیدا ہوئی سو لہریں صدی کے شروع تک بنگال پہنچ چکی تھی۔ یہاں کئی چھوٹے چھوٹے فرقے پیدا ہو گئے تھے جن میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے مثلاً سیتہ پیر کے ماننے والوں کا گرد و لیکھ سب سے بڑی مذہبی تحریک جو بنگال میں اس سرے سے اس سرے تک پھیل گئی عارف ربانی جتین (۱۴۸۵ء تا ۱۵۳۳ء) کی کرشن بھکتی کی تحریک تھی۔ اس کے بنیادی اصول وہی ہیں جو بھکتی کے مسلک میں ہر جگہ پائے جاتے تھے۔

یعنی شخصی معبود کا تصور، اس کی عقیدت و محبت کو ذریعہ نجات جاننا، گرد و گل غفلت، ذات پات اور رسوم و عبادات کی مخالفت، مگر بنگالی روح کی شدت احساس اور جوش جذبات نے انھیں اور شدید کر دیا۔ جتین نے بھکتی کا موضوع شعردیوان کا ہیر و سری کرشن کو بنایا اور وہ کیف و سرور وجد و حال پیدا کرنے کے لیے جو ان کے نزدیک عرفان الہی کا واحد ذریعہ ہے وہاں نہ تھیں و سرور پر زور دیا۔ ان کا مسلک نہ صرف ہندو عوام میں مقبول ہو بلکہ کچھ مسلمان بھی ان کے پیروؤں میں شامل ہو گئے۔

مہاراشٹر میں کرشن بھکتی کی تحریک بنگال سے تقریباً دو صدی قبل اٹھ چکی تھی۔ اس کے بانی نام دیو تھے جن کا نام مشہور و معروف بھکتوں کے سلسلے میں رامانند سے بھی پہلے آتا ہے۔ ان کی ولادت غالباً

چودھویں صدی کے شروع میں ہوئی تھی۔ جب علاؤ الدین خلجی کی فتوحات کے ذریعے مسلمانوں کا قدم پہلی بار ہاراشٹر کی سرزمین میں پہنچا۔ رام دیو کی مناجاتوں میں بھی روحانی کیف و سرور ہے جو گنگے چل کر چین کے یہاں پایا جاتا ہے مگر زیادہ ضبط و اعتدال کے ساتھ۔ ان کی تعلیم عوام کے علاوہ خواہش میں بھی مقبول ہوئی اور ان کے چیلوں میں جنہوں نے گنگے چل کر ان کے پیام کی تبلیغ کی بہت سے برہمنوں کے نام بھی ملے ہیں۔ سترھویں صدی میں اس علاقے میں ایک اور شہرہ آفاق بحکمت مہکارام گزرے ہیں جن کی تعلیمات میں اسلامی تصوف کا رنگ اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔

اُس پاک نفس عارفوں کی جن میں سے چند ممتاز شخصیتوں کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ کوشش تھی کہ مذاہب کے ظاہری ڈھانچوں کو چھوڑ کر خالص روحانی واردات قلب کی بنیاد پر ایک ایسا مذہب قائم کریں جس میں ہندو باطنیت اور اسلامی تصوف کا جو ہر گھل مل کر ایک ہو جائے اور ساما ہندوستان مذہبی وحدت کے رنگ میں رنگ جائے لیکن ظاہر ہے کہ محض باطنی احساس کسی مذہبی نظام کی تعمیر کے لیے کافی نہیں۔ وہ واردات قلب جو مذہب کی جان ہے ہر داخلی کیفیت کی طرح آٹا فانا گزر جاتی ہے اسے پائدار شکل میں لانے کے لیے رسمی مذہب کے محسوس پیکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ عالم خارجی میں جس طرح روح کا بغیر جسم کے، جوہر کا بغیر عرض کے، ظہور میں آنا محال ہے، اسی طرح مذہب کی نمود بغیر اصول و عقائد و رسوم و عبادات کے نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اس مذہبی روح نے بھی جسے ان عارفوں کی تعلیم نے پیدا کیا تھا تھوڑے ہی دن میں محسوس خارجی شکل اختیار کر لی۔ ان کے انگ انگ فرقی بن گئے جن میں رسمی مذہب کے کل لوازم موجود تھے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ان بزرگوں کی کوششیں بیکار گئیں۔ وہ مذہب کو رسوم و عقیدے سے آزاد نہیں کر سکے لیکن انھوں نے مذہبی زندگی کے جوہر کو توڑ کر اس میں روانی اور تازگی حرکت اور زندگی پیدا کر دی۔ وہ سطح کے اوپر سام اور ہندویت کے دھاروں کو نہیں ملا سکے لیکن انھوں نے یہ محسوس کر دیا کہ سطح کے نیچے کہیں نہ کہیں ان دونوں کے سوتے ضرور ملتے ہیں۔ ان کے فیض سے ہندوستان میں مذہبی مصالحت اور رواداری کی ایسی فضا پیدا ہو گئی جیسی عہد وسطیٰ میں دنیا کے کسی اور ملک میں مشکل سے نظر آئے گی۔

جہاں یاتنی شور میں جو زمان و مکان کے اثرات سے مذہبی شعور کی برہنیت کہیں زیادہ متاثر ہوتی ہے ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے اور بھی قریب آ گئے۔ فنون لطیفہ میں نووارد مسلمان مذہبی پابندیوں کی وجہ سے مصوری اور موسیقی سے بہت کم مناسبت رکھتے تھے۔ مصوری نے تو اس زمانے میں بالکل روج نہیں پایا مگر موسیقی نے ان کے دلوں کو موہ لیا۔ علاوہ عوام کے جو زیادہ تر نو مسلم تھے، بعض امرا اور چھوٹے



اور یہی پور کے مسلمان بادشاہ اس سے خاص شوق رکھتے تھے۔ چنانچہ سلطان حسین شرقی کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے ایک نیا طرز یعنی "خیال" ایجاد کیا جس نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں یکساں مقبولیت حاصل کی "دھرم پ" جو قدیم ہندو طرز تھا صاحبِ ذوق مسلمانوں کو بھی پسند آیا۔ بیج پور کا ابراہیم عادل شاہ موسیقی کا قدردان اور خود اس فن میں ماہر تھا اور اس نے "تورس" کے نام سے فن موسیقی پر ایک کتاب لکھی تھی۔ حضرات صوفیہ کو موسیقی سے عشق تھا اور امیر خسرو اس فن میں خاص مہارت رکھتے تھے۔ غرض ہندوؤں اور مسلمانوں کے احساسات و جذبات میں یکسانی پیدا کرنے میں موسیقی نے بھی بہت مدد دی۔

دراصل مسلمانوں کے ذوق جمال کے اظہار کا خاص ذریعہ فن تعمیر تھا اور اس میں اس کے مواقع زیادہ تھے کہ ہندو ذہن اور مسلمان ذہن کا اثر ایک دوسرے پر پڑے۔ ہندو مت کے حکمرانوں میں سب سے زیادہ قوت اور دولت کے مالک اس زمانے میں مسلمان بادشاہ تھے اور وہی شان و رعایتیں بنوا سکتے تھے لیکن بنانے والے ہندو معمار اور کاریگر تھے۔ عمارت کا جو تصور کسی مسلمان بادشاہ کے ذہن میں آمادہ ہوا خود ہندوستانی ماحول کے اثر سے خالی نہیں ہوتا تھا اور پھر یہ تصور حقیقت کی شکل اختیار کرتے وقت ہندو معمار کے ذہنی سانچے میں ڈھل جاتا تھا۔ چنانچہ ہندو مسلم ذہن کا جو امتزاج مذہب میں باوجود چند بزرگوں کی شعوری کوشش کے پوری طرح نہیں ہو سکا وہ فن تعمیر میں خود بخود ہو گیا۔ سلطین دہلی کی حکومت کی پہلی ہی صدی یعنی تیرھویں صدی عیسوی میں ایک ہندو مسلم طرز تعمیر پیدا ہو گیا جسے چودھویں صدی میں تھوڑے بہت تغیر کے ساتھ جو پوز بنگال، بگرات اور دکن کے خود مختار بادشاہوں اور بندیل کھنڈ اور راجپوتانہ کے ہندو راجاؤں نے بھی اختیار کر لیا۔

سب سے پہلی اسلامی عمارتیں یعنی اجیر کی جامع مسجد اور دہلی کی مسجد قوت اسلام کے بقیہ ہمارے اس بات کا ثبوت ہیں کہ ابتداء سے تعمیر کے اسلامی تصورات کو عملی و سائل سے مطابقت دینے کی ضرورت پیش آئی۔ فرگوسن نے اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ اجیر کی جامع مسجد کا نقشہ کوہ آبو کے جین مندر سے لیا گیا ہے اور دہلی کی مسجد قوت اسلام تو جین مندر کی جگہ پر اسی کے مسائل سے تعمیر بھی ہوئی ہے۔ عالیشان قطب مینار جو آخر الذکر مسجد کا ایک جز تھا مجموعی تصور کے لحاظ سے اسلامی چیز ہے مگر اس کی ساخت میں گپت عہد کے ستونوں اور عہد وسطی کے شکھار کی جھلک آگئی ہے۔ رہا آرائشی کام تو وہ براہ راست شمالی ہندو خصوصاً جین طرز سے متاثر ہے۔ انسانوں اور جانوروں کی موتیں چھوڑ دی گئی ہیں۔ باقی بکھرے پھول، پھولوں کے مار اور ٹوکریاں ہو بہو ایسی ہی ہیں۔ ان کے ساتھ خط کوئی کی تحریر کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ کھپایا ہے۔

ان مسلمان ریاستوں نے جو سلطنت دہلی سے ٹوٹ کر خود مختار ہو گئی تھیں مجموعی طور پر اس طرز کو اختیار کیا مگر اسے مقامی رنگ دے کر اپنے الگ الگ طرز نکال دیے۔ ان کے طرز تعمیر میں عموماً ہندو عناصر زیادہ نمایاں ہیں خصوصاً گجرات کی عمارتوں میں تو گنبد اور نیم گول گنبد کو چھوڑ کر بھی چیزیں ہندو طرز کی ہیں۔ محافظ خاں کی مسجد جو پندرھویں صدی اور ابوتراب کا مقبرہ جو سولھویں صدی میں تعمیر ہوا اس کی بہت اچھی مثالیں ہیں۔

ہندو راجاؤں نے جو عمارتیں اس عہد میں بنوائیں ان میں بھی نئے ہندو مسلم طرز کا اثر صاف نظر آتا ہے۔ ریاست جوڑھپور کے مضافات میں زینپور کا مندر جو ۱۴۱۹ء میں تعمیر ہوا ایک چوکور اونچی کرسی پر بنا ہے جس کی دیواریں سوا چندانقی عاظیوں کے ہر قسم کی سرائش سے خالی ہیں سی طرح اس کے گنبدوں کی سطح بھی بالکل خالی ہے اور ستونوں کی ساخت مسجد کے ستونوں سے ملتی ہیں۔ یہ رنگ کسی قدیم ہندو یا جین عمارت میں نہیں پایا جاتا اور اس تبدیلی ذوق کا پتہ دیتا ہے جو اس زمانے میں ہو رہی تھی۔ گوالیار کے راجہ مان سنگھ (۱۴۸۶ء تا ۱۵۱۶ء) کا قلعہ اور محلات بھی نئے طرز سے تیار ہوئے اور انھوں نے آگے چل کر ہندو اور مغل عمارتوں کے لیے نمونہ کا کام دیا۔

ہندوؤں اور مسلمانوں میں میل جول، مشترک خیال اور اتنی مذاق جتنا سلطنت دہلی کے دائرہ اثر میں پیدا ہوا اس کے کہیں زیادہ خود مختار مسلمان ریاستوں میں ہوا جو سلطنت کے زوال کے زمانے میں بن گئی تھیں۔ یہ ریاستیں خصوصاً بنگال اور دکن کی بادشاہتیں مسلمانوں کے بڑے مرکز یعنی دہلی سے دور ہندو ماحول میں واقع تھیں اور انھیں دہلی کی مرکزی طاقت کا مقابلہ کرنا تھا۔ اس لیے ہندو دنیا کی دلی تائید اور مدد کے بغیر ان کا قائم رہنا ممکن تھا۔ ان کے حکمران اپنے مقبوضات کے چھوٹے دائرے میں اپنی رعایا سے قریب تر تھے، اس کے جذبات اور خواہشات کو اچھی طرح سمجھتے تھے اور ان کی رعایت کرتے تھے۔ وہ عموماً مقامی رئیسوں اور حکمرانوں کو بے دخل کرنے کے بجائے انھیں باج گزار بنانے پر اکتفا کرتے تھے۔ ہندوؤں کو ملکی انتظام میں شریک کرتے تھے اور بے تکلف چھوٹے بڑے ہر قسم کے جہدے دیتے تھے۔ اس لیے انھیں اپنی ہندو رعایا کی عقیدت اور محبت حاصل کرنے میں اور اس سے میل جول پیدا کرنے میں مقابلہ تیار زیادہ کامیابی ہوئی۔

بنگال کے بادشاہوں میں علاؤ الدین حسین (۱۴۹۳ء تا ۱۴۹۸ء) اور اس کے بیٹے نصیر الدین شہ (۱۵۱۸ء تا ۱۵۳۴ء) کو بڑی ہردلعزیزی حاصل ہوئی۔ انھوں نے فلاح عامہ کے اور کاموں کے علاوہ بنگلہ کو جو وہاں کے ہندو مسلمانوں کی مشترک زبان تھی، بہت فروغ دیا اور اسے سنسکرت کے



ترجموں سے مالامال کر دیا۔ جیسن شاہ کے حکم سے مالادھر واسونے بھگوت گیتا کا ترجمہ بنگلہ میں کیا۔ نصرت شاہ نے مہا بھارت کا ترجمہ کرایا۔ راماین کا ترجمہ کرتوی داس سے کرانے کا محرک بھی کوئی مسلمان حکمران تھا۔ دکن کی ریاستوں میں مسلمان حکمرانوں اور ہندو رعایا کے باہمی تعلقات میں اور بھی زیادہ گہرائی اور گرم جوشی نظر آتی ہے۔ بہمنی بادشاہت کے بانی نے اپنے برہمن رفیق گنگو کو اپنا وزیر بنایا تھا اور اس سے اس درجہ محبت رکھتا تھا کہ اس کے نام کو اپنے نام کا جز بنا کر حسن گنگو کہلایا۔ بہمنی بادشاہوں کے زمانے میں عام طور پر برہمن اور دوسرے ہندو سلطنت کے انتظام میں بہت کچھ دخل رکھتے تھے۔ بہمنی سلطنت کے کھنڈروں پر جو پانچ مسلم ریاستیں کھڑی ہوئیں ان سب نے خصوصاً گولکنڈہ اور بیجا پور کے حکمرانوں نے بہمنی بادشاہوں کی اس فراخ دلی اور بے تعصبی کی پالیسی کو جاری رکھا۔ یہ لوگ دین زبانوں کے قدما تھے اور ان میں سے بعض مرہٹی اور دکنی اردو کے اچھے شاعر تھے۔ اردو زبان بہمنی بادشاہ اور ان کے ہندو مسلمان رفیقوں کے ساتھ دہلی سے دکن آئی تھی اور دکنی کہلاتی تھی۔ اس کو دلی زبان بنانے کا سہرا دراصل حضرات صوفیہ کے سر پر جموں نے اس میں نظم و نثر کی کتابیں لکھنی شروع کیں لیکن بیجا پور اور گولکنڈہ کے درباروں نے بھی اس کو فروغ دے کر ہندو مسلمانوں کے رشتہ اتحاد کو مضبوط کرنے میں مدد دی۔ ہندو مسلمانوں کی تفریق کو مٹا کر باہمی یک جہتی پیدا کرنے میں سب سے بڑا کارنامہ اس عہد میں کشمیر کے بادشاہ سلطان زین العابدین کا ہے۔ کشمیر سلطنت دہلی کے دائرہ اثر سے باہر رہا۔ اس لیے اس کا ذکر ہندوستان کی عام تاریخ میں بہت کم آتا ہے اور اس کے اس عہد کے حالات سے ہمیں بہت کم واقفیت ہے لیکن سلطان زین العابدین کا نام تاریخ اور تاریخ سے زیادہ روایات کے ذریعے سے جریدہ عالم پر ثبت ہو کر بقائے دوام حاصل کر چکا ہے۔ وہ ہر لحاظ سے بہت بڑا بادشاہ تھا لیکن اس کی سب سے بڑی صفت بے تعصبی اور رواداری تھی۔ جب وہ تخت پر بیٹھا (۱۴۷۷ء) تو کشمیر کے ہندو خصوصاً برہمن اس کے پیش رو سکندر کے ظلم سے تنگ آکر بہت بڑی تعداد میں اپنا وطن چھوڑ کر باہر چلے گئے تھے۔ سلطان زین العابدین نے ان سب کو واپس بلایا اور ان کے ساتھ خلوص و محبت کا برتاؤ کر کے ان کے دلوں کو مسخر کر لیا۔ اس سے پہلے بھی ہندوؤں کو سرکاری عہدے ملتے تھے لیکن اس نے ہندو مسلمان کی تفریق کو بالکل مٹا دیا۔ فارسی کو ہندوؤں میں عام رواج دے کر اس نے سارے کشمیر کی تہذیبی زبان ایک کر دی۔ اس کے حکم سے بہت سی سنسکرت کتابوں کے فارسی میں ترجمے کیے گئے تاکہ مسلمان ہندوؤں کے مذہب اور تہذیب سے واقف ہوں۔ موسیقی کا بھی وہ بہت بڑا قدر دان تھا۔

اور اس کے دربار میں دور دورے اس فن کے اہل کمال ہندو مسلمان آکر جمع ہو گئے تھے۔  
یقین ہے کہ جب کشمیر کی اس عہد کی تہذیبی تاریخ پر پوری روشنی پڑے گی تو یہ ثابت ہوگا  
کہ اکبر اعظم نے جو کام بہت بڑے پیمانے پر سارے ہندوستان کے لیے کیا وہ چھوٹے  
پیمانے پر زین العابدین کشمیر کے لیے کر چکا تھا۔



بیشی جگہ پر کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب  
پیشہ نظر کتاب فیس بک گروپ کتب خانہ میں  
بھی ایڈڈ کر دی گئی ہے

<https://www.facebook.com/groups/14479642520955/?refresh>

1 44796425 20955, ?refresh

مید ظہیر عباس روستغانی

0307 2128068

@Stranger

## پانچواں باب

# ہندوستانی تہذیب سلطنت مغلیہ کے زمانہ عروج میں

۱۴۹۹ء میں ترکستان کی چھوٹی سی ریاست فرغانہ کا حکمران عمر شیخ مرزا دنیا سے رخصت ہو گیا تو اس کا لڑکا ظہیر الدین محمد بارہ سال کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ بابر کی رگوں میں دوزبردست فاتحوں کا خون تھا۔ باپ کی طرف سے اس کا سلسلہ نسب تیمور سے ملتا تھا اور ماں کی طرف سے چنگیز سے اس کے دونوں کارناموں کی یادمانہ کردی۔ ۱۵۰۶ء میں اس نے کابل کو فتح کر کے اپنا دارالحکومت بنایا اور ہندوستان کو فتح کرنے کا خواب دیکھنے لگا۔ سو لھویں صدی کے شروع میں سلطنت دہلی، جو اب افغانوں کی قبائلی ریاست بن گئی تھی ان کے آپس کے جھگڑوں کی وجہ سے بہت کمزور ہو گئی تھی۔ ابراہیم لودی کی سختیوں سے اس کے امرا بلکہ خود اس کے عزیز تنگ تھے۔ کسی بیرونی حملہ آور کے لیے ہندوستان کو فتح کرنے کا اس سے اچھا اور کوئی موقع نہیں ہو سکتا تھا۔ پانچویں صدی میں بابر نے پانی پت کی جنگ میں ابراہیم لودی کو شکست دے کر قتل کر دیا اور دہلی پر قبضہ کر لیا (۱۵۲۶ء) اس طرح اس مغل سلطنت کی بنیاد پڑی جس نے بابر کے پوتے اکبر کے زمانے میں ہندوستان کی قومی ریاست کی حیثیت اختیار کر لی اور جس کے سائے میں ایک نئی قومی تہذیب کی تعمیر ہوئی جسے ہم ہندوستانی تہذیب کہہ سکتے ہیں۔

قبل اس کے کہ ہم ہندوستانی تہذیب کا پس منظر دکھائیں ہمیں اس بات کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ یہ حملہ آور جو سو لھویں صدی کے نصف اول میں ہندوستان میں داخل ہوئے ان ترکوں سے بہت مختلف تھے جنہوں نے تیرھویں صدی کے شروع میں ہندوستان میں اپنی حکومت قائم کی تھی وہ اس کام کے لیے خاص طور پر موزوں تھے جو قدرت ان سے لینا چاہتی تھی کہ ہندوستان کی مختلف جماعتوں کو یک مرکز پر جمع کر کے ایک قومی ریاست قائم کریں اور مختلف تہذیبوں کی ترکیب دامن تراج سے ایک

## قومی تہذیب بنائیں۔

جن ترکوں نے قطب الدین ایبک کے ساتھ ہندوستان کو فتح کیا تھا وہ محض جنگ جو سپاہی تھے، فرارزدانی کا کوئی تجربہ نہیں رکھتے تھے۔ ان کی سادہ طبیعت نے اپنے عہد کی توڑانی، ایرانی اور اسلامی تہذیب و سیاست کے گوناگوں عناصر کو بے تکلف قبول کیا اور ہندوستان کے مقامی رنگ سے بھی خالی نہیں رہی لیکن ان مختلف رنگوں کے امتزاج سے ایک ہم آہنگ نقش بنانا ان کے بس کی بات نہ تھی۔ برصغیر اس کے باہر کا چغتائی خاندان ہندوستان آنے سے پہلے پشتہا پشت سے ملک گیری اور ملک داری کرتا چلا آیا تھا۔ اس نے مغلوں اور ترکوں کی جفاکشی اور سخت کوشی میں ایرانیوں کی لطافت اور شائستگی اور اسلام کی روحانی گہرائی اور اخلاقی ضبط کی قلم لگا کر تہذیب کا ایک خوشنما اور جاندار درخت تیار کر لیا تھا۔ جب وہ ہندوستان کی زرخیز زمین میں آیا تو اپنے ساتھ اسلامی مغل تہذیب کی قیمتی پود در اس سے زیادہ قیمتی چیز یعنی مغل بندوبست اور پرہیزگاری کا تجربہ لے کر آیا۔ بابر اور ہمایوں کی شخصیتیں تہذیب کا عمدہ نمونہ تھیں۔ اگر ان کا عہد حکومت کچھ طویل ہوتا تو یقیناً یہ تہذیب کی ترقی کا کام شروع کر دیتے لیکن ان دونوں کو مشکل سے مغلیہ سلطنت کی بنا ڈالنے کا موقع مل سکا۔ اس عمارت کی تکمیل اکبر کے ہاتھوں ہوئی۔ اور اس نے ہندی تہذیب میں اسلامی مغل تہذیب کا پیوند لگا کر ہندوستانی تہذیب کا خوشنما پود لگایا جو آگے چل کر ایک چھتار درخت بن گیا۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ بنگال، دکن اور کشمیر کی خود مختار ریاستوں کے حکمرانوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو سیاسی و تہذیبی حیثیت سے ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کی تھی اور سلطنت دہلی کے آخری دور میں سکندر سورجی اور شیر شاہ جیسے بادشاہوں نے ہندوؤں کے ساتھ نرمی اور رواداری پرستی کی پالیسی اختیار کر لی تھی لیکن زلزلے کے تقاضوں کو پورا کرنے کا یہ عمل غیر شعوری تھا اس لیے اس کی رفتار بہت سست تھی سلطنت دہلی کے قیام سے اب تک ساڑھے تین سو سال کے عرصے میں ہندوستان کے کسی حکمران کو یہ بصیرت نصیب نہیں ہوئی تھی کہ سطح تاریخ کی لہروں کے نیچے اس کی اصلی رو کو دیکھے۔ ملک کی ظاہری زندگی کے اندر اس کی حقیقی روح کو پہچانے اور اسے ایک قومی ریاست اور قومی تہذیب میں مجسم کرنے کی کوشش کرے۔ اس کے لیے اکبر جیسے شخص کی ضرورت تھی جس میں ایک چغتائی کی انجک اور من چلے پن، ایک صوفی کی وسعت قلب اور ایک فلسفی کی آزاد خیالی نے مل جل کر یہ مادہ پیدا کر دیا تھا کہ اپنے آپ کو ماضی کی رسوم و قیود سے آزاد کر کے اس نئی زندگی کی تعمیر کا حوصلہ کرے جس کا سنہ عمر تقاضا کر رہی تھی۔

اس نئی ہندوستانی قومیت کی جو اکبر نے تعمیر کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کا مرکز مذہب نہیں بلکہ ریاست تھی۔ اجتماعی زندگی میں مذہب کے بجائے ریاست کا بنیادی حیثیت حاصل کرنا آئینہ یورپ میں عہدِ جدید کا نقطہ آغاز سمجھا جاتا ہے۔ بنیاد پر تعجب کی بات معلوم ہوتی ہے کہ ہندوستان میں جہاں عصرِ جدید کی اور خصوصیات یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے کئی سو سال بعد نمودار ہوئیں، یہ ایک خصوصیت بہت پہلا ظاہر ہو گئی۔ لیکن غور کرنے کے بعد اس کی وجہ سمجھ میں آ جاتی ہے۔ یورپ میں ریاست کو اجتماعی زندگی کا مرکز بنانے کی ضرورت "اصلاح مذہبی" کے بعد پیش آئی۔ جب کہ بعض ملکوں میں نیا پروٹسٹنٹ مذہب قدیم کیتھولک مذہب کا حریفِ مقابل بن کے اکھڑا ہوا اور کسی ایک مذہب کو وہ قبول عام حاصل نہیں رہا کہ پوری جماعت کو ایک رشتے میں مربوط کرنے کا کام کر سکے۔ ہندوستان میں اس تبدیلی کی ضرورت دراصل بہت پہلے یعنی تیرھویں صدی عیسوی میں محسوس ہونے لگی تھی جب مسلمان اپنے ساتھ ایک نیا مذہب لے کر آئے تھے جس نے بہت سے ہندوؤں کے دلوں کو اپنی طرف کھینچ لیا اور ملک کی آبادی دو بڑے مذہبوں میں بٹ گئی۔ لیکن چونکہ یہاں لوگوں کے دلوں پر مذہب کا اثر بہت زیادہ گہرا تھا، اس لیے ریاست کو اجتماعی زندگی کی بنیاد کی حیثیت سے اس کی جگہ لینے میں بہت دن لگ گئے اور یہاں یہ عمل اس وقت پورا ہوا جب یہاں چغتائی مغل خاندان جو ہندوستان آنے سے پہلے بھی عربِ فلیفہ کی اطاعت اور مذہبی ریاست کی قدیم روایات کو ترک کر چکا تھا، برسرِ حکومت ہوا اور اس نے اکبر جیسا جدت پسند حکمران پیدا کیا۔

ممکن ہے کوئی شخص یہ سمجھے کہ جب اکبر کے زمانے میں ہندوستان میں مذہبی قانون رائج تھا اور خود بادشاہ مسلمانوں کا مذہبی پیشوا ہونے کا دعویدار تھا تو اس کی قائم کی ہوئی مغل ریاست کو دنیوی یا غیر مذہبی نہیں بلکہ مذہبی ریاست کہنا چاہیے۔ مگر ایک تو مذہبی قانون کے نفاذ کا دائرہ مغل ریاست میں اس سے بھی زیادہ محدود ہو گیا تھا جتنا سلطنتِ دہلی کے زمانے میں تھا۔ شرعِ اسلامی کا قانون پوری طرح دیوانی معاملات میں نافذ تھا اور وہ بھی مسلمانوں کے لیے۔ ہندوؤں کے شخصی اور خاندانی معاملات دھرمِ شاستر کے مطابق طے کیے جاتے تھے۔ دوسرے یہ کہ جس طرح شرعِ محمدی کے قانون کو مسلمانوں کی شخصی زندگی میں نافذ کرنے سے حکومتِ برطانیہ اسلامی حکومت نہیں کہی جاسکتی اسی طرح اکبر کی ریاست بھی اس لقب کی مستحق نہیں ہے۔ اب رہا امامِ عادل کا معاملہ تو قطعاً نظر اس نظریہ بحث کے کسی ایک ملک کا بادشاہ جب تک کل عالمِ اسلام نے اس کی خلافت کو تسلیم کیا ہو فقہ حنفیہ کے مطابق امامِ عادل ہو سکتا ہے یا نہیں، عملی طور پر یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اس لقب کو۔



اکبر نے محض سیاسی مصلحت سے اختیار کیا تھا اور نہ وہ نہ تو اس منصب کے فرائض کو ادا کر سکتا تھا اور نہ کرتا چاہتا تھا۔ غرض اکبر کی مغل ریاست میں مذہبی ریاست کی کوئی علامت موجود نہیں تھی۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں حقیقی معنی میں مذہبی ریاست ہندوستان میں مسلمانوں کے سنے کے بعد کبھی قائم ہی نہیں ہوئی تھی۔ سلطنت دہلی محض اپنی اس پالیسی کی وجہ سے مذہبی کہلاتی تھی کہ فرمانروا کے ہم مذہبوں کو دوسرے مذاہب کے پیروؤں پر ترجیح دی جاتی تھی اور انھیں خاص حقوق حاصل تھے۔ اکبر نے اس تفریق کو مٹا کر اپنی ریاست کی بنیاد اس اصول پر رکھی کہ رعایا کے مختلف فرقوں کو برابری کا درجہ اور برابری کے حقوق دیے جائیں اس لیے اب مذہبی ریاست کا نام تک باقی نہیں رہا۔

نئی مغل ریاست کا غیر مذہبی اور غیر فرقہ دارانہ تصور اکبر اور اس کے دوست "مشیر اور فلسفی" ابو الفضل کے ذہن میں وضاحت سے موجود تھا۔ اکبر شاہ عباس صفوی کو ایک خط میں لکھتا ہے: "نوع انسانی کے مختلف فرقے دولت خداداد اور ودیعت الہی ہیں۔ ان کے ساتھ محبت کا سلوک لازم ہے۔ ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ رحمت خداوندی ہر مذہب کے شامل حال ہے۔ اور دل و جان سے کوشش کرنا چاہیے کہ صلح کل کے سدا بہار باغ لطف اٹھائیں۔ خدائے لایزال اپنی نعمتیں بلا تفریق سب انسانوں کو بخشتا ہے۔ بادشاہوں کو جو ظل الہی ہیں یہ اصول ترک نہ کرنا چاہیے" ابو الفضل آئین اکبری میں رقم رطرنہ ہے۔

"بادشاہ کو مذہبی اختلافات سے بالاتر ہونا چاہیے اور اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ یہ ان فرائض کی راہ میں حائل نہ ہوں جو اس پر ہر طبقے اور ہر جماعت کی طرف سے عائد ہوتے ہیں۔ اس کے سایہ عاطفت میں سب کو آرام ملنا چاہیے تاکہ ظل الہی کا فیض عام ہو جائے۔ اسے اپنی کل رعایا کے ساتھ رحمہ افزائی محبت ہونی چاہیے۔"

اکبر نے جس طرح اس اصول پر عمل کیا اس کا ذکر پچھلے باب میں آچکا ہے۔ جزیہ کو جو مدتوں سے ہندوؤں پر عائد تھا معاف کر دینا، یہ فرمان جاری کرنا کہ ہندوستان کا کوئی باشندہ خواہ کسی مذہب یا طبقے کا ہو غلام نہیں بنایا جاسکتا، بنیادی طور پر اس بات کا اعلان تھا کہ ریاست رعایا کے سب فرقوں کا مساوی مرتبہ تسلیم کرتی ہے۔ اس اصول کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے، اور سب فرقوں کو ریاست سے وابستہ کر کے اور ان کے دلوں میں سیاسی وحدت کا احساس پیدا کر کے ایک قوم بنانے کے لیے چھوٹے سے لے کر بڑے تک کل فوجی اور ملکی عہدوں کا دروازہ ہندوؤں کے لیے کھول دیا گیا۔ وہ مسلمان سرداروں کے دوش بدوش بادشاہ کے مقربوں اور معتمدوں میں داخل کیے جانے لگے۔

شاہی خاندان اور راجپوت حکمرانوں میں شادی بیاہ کے تعلقات قائم ہو گئے۔ جو ہندوستان میں دوستی اور گنگائی کی سب سے بڑی علامت سمجھی جاتی تھی۔

جو قومیت اور قومی ریاست اس طرح وجود میں آئی اس کی نوعیت اور اس کے حدود کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے تاکہ غلط فہمی کی گنجائش نہ رہے۔ جدید اصطلاح کے مطابق قومیت زیادہ سے زیادہ کامل سیاسی، نسلی، مذہبی، تہذیبی اتحاد ہے، اور کم سے کم اتنی سیاسی وحدت کہ ایک ملک کے لوگ ایک مشترک سیاسی دستور کو قبول کر لیں اور اس کے ماتحت مل کر رہنے پر راضی ہو جائیں۔ اکبر کے زمانے تک قومیت اس سے بھی زیادہ محدود معنی رکھتی تھی۔ اس کے اندر باہمی ربط و اتحاد کا رشتہ کوئی مقررہ دستور یا معینہ نصب العین نہیں تھا۔ بلکہ صرف وہ وابستگی جو لوگوں کو بادشاہ کی ذات اور حکمران خاندان سے ہوتی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ تعلق اسی بادشاہ سے ہوتا تھا جس کی عام پالیسی رعایا کے ہر طبقے اور ہر فرقے کو پسند ہو اور اس کی اولاد کے ساتھ اس وقت تک رہتی تھی جب تک وہ عام پالیسی کو جاری رکھے۔ اس قومیت کی بنیاد اتنی گہری اور مضبوط نہیں ہوتی تھی جتنی موجودہ زمانے میں جبکہ ہر ریاست کا ایک مستقل دستور ہوتا ہے اور وہ جمہور کے ارادہ اجتماعی کو ظاہر کرتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے اکبر اس بات کو اچھی طرح محسوس کرتا تھا کہ جو قومی ریاست اس نے قائم کی اس میں مضبوطی اور ہم آہنگی اسی نسبت سے پیدا ہوگی جس نسبت سے رعایا کے مختلف طبقوں اور فرقوں کو بادشاہ کی ذات سے وابستگی ہوگی۔ اسی لیے اس نے رعایا سے براہ راست واسطہ رکھنے پر اس قدر زور دیا جتنا اس سے پہلے کسی مسلمان بادشاہ نے نہیں دیا تھا۔ روز بھر کے میں میٹھ کر درشن دینے کی رسم قائم کر کے اس نے اپنی ہندو رعایا کے دلوں کو شخصی کشش کے جادو سے مسح کر لیا۔

اس کے علاوہ مغل ریاست نے اسلامی اور قدیم ہندوستانی روایات کے مطابق خیرات و حسنات اخلاقی اور معاشی اصلاح کا کام بھی اپنے ہاتھ میں لیا۔ سلطنت دہلی کے زمانے میں ریاست کی جدوجہد اس میدان میں صرف مسلمانوں تک محدود تھی۔ اکبر نے یہاں بھی مذہبی تفریق کو چھوڑ کر کل رعایا کو ایک نظر سے دیکھنے کی پالیسی اختیار کی جو شاہجہاں، جہاں گیر بلکہ ایک حد تک اورنگ زیب کے زمانے میں بھی جاری رہی۔ اس کے ماتحت ہندو ودوانوں اور سادھوؤں کی بھی کم و بیش مسلمان علماء اور فقراء کی طرح سے ریاست کی طرف سے دست گیری کی جاتی تھی اور مندروں کو بھی کبھی کبھی مسجدوں کی طرح معافیاں ملتی تھیں۔ اکبر نے شراب نوشی، عصمت فردشی، قمار بازی وغیرہ پر ہر فرقے کے لوگوں کے لیے یکساں پابندیاں عائد کیں بلکہ ہندوؤں کی بعض مخصوص رسموں مثلاً سستی کو سختی سے رد کیا۔ اگرچہ بڑا خطرہ تھا

کہ اس سے ہندو مذہب میں مداخلت کرنے کا الزام آئے گا۔

مغل ریاست کے اس نظام میں اورنگ زیب نے تصرف کر کے اسے اسلامی ریاست بنانے کی جو کوشش کی اور اس میں جن وجوہ سے وہ ناکام رہا اس سے ہم سب واقف ہیں۔ اورنگ زیب کے جانشینوں کے زمانے میں بھی ریاست جہاں تک اس کی تنزل پذیر حالت نے اجازت دی اسی پرانی راہ پر چلتی رہی جو اکبر نے متعین کر دی تھی۔

اس مغل ریاست کے گرد جس نے رعایا کے سب فرقوں اور سب طبقات کے دل میں جگہ حاصل کر لی تھی، ایک قومی تہذیب کا حصار کھڑا کرنے کا کام بھی اکبر کے ہاتھوں شروع ہوا اور اورنگ زیب کے زمانے کو چھوڑ کر سلطنت مغلیہ کے پورے عہد میں جاری رہا۔ پچھلے باب میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اجنبیت اور مخالفت کی جو خلیج سلطنت دہلی کے ابتدائی عہد میں حائل تھی اسے بہت سی چیزوں نے مل کر جس میں مسلمان صوفیوں اور ہندو بھکتوں کی پیدا کی ہوئی رواداری و رجحیت کی روح بھی تھی، رفتہ رفتہ دور کر دیا تھا اور دونوں فرقوں کے خیالات و جذبات خصوصاً ان کے جمالیاتی شعور میں تاثر و تاثر کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ اسلامی، ایرانی اور ہندو تہذیب کے امتزاج کے عمل کو جو تاریخی قوتوں کے ماتحت غیر محسوس طور پر ایک مدت سے جاری تھا، اکبر کی شعوری کوششوں نے اور تیز کر دیا۔ چنانچہ بہت جلد مغل دربار کے مرکز سے ایک مشترک تہذیب کا دائرہ پھیلنا شروع ہوا جس نے بہت جلد ہندوستان کے بہت بڑے حصے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے اونچے طبقوں کی زندگی کو گھیر لیا۔ مشترک تہذیب کی جڑ ہمیشہ ایک مشترک زبان ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جب تک انسانوں کی کسی جماعت کے پاس مبادی و خیالات کا کوئی مشترک وسیلہ نہ موجود ہو ان میں اتحاد و خیال اور اتفاق مذاق کا پیدا ہونا ناممکن ہے۔ مسلمانوں کے ہندوستان آنے کے بعد دہلی کے علاقے میں مقامی بولی اور فارسی کے میل جول سے ایک مشترک کاروباری زبان بن گئی تھی جو آگے چلی کر اردو کہلائی۔ سولہویں صدی کے آخر تک اس زبان نے دکن میں ہندو مسلمانوں کی مشترک ادبی زبان کی حیثیت اختیار کر لی تھی لیکن شمالی ہند میں یہ هنوز ایک مقامی بولی کے درجے سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ سلطنت دہلی کے زمانے میں سرکاری و دفتری زبان فارسی تھی۔ باہر سے آئے ہوئے مسلمان آپس میں فارسی ہی بولتے تھے۔ صرف ہندوؤں سے مبادی و خیالات کرنے کے لیے اردو سے کام لیتے تھے۔ ان کی عام ادبی زبان بھی فارسی ہی تھی۔ البتہ مذہب کے مطالعے اور اعلیٰ علوم کی تحصیل کے لیے انھیں عربی سیکھنی پڑتی تھی۔ ہندوؤں کو فارسی سیکھنے کی طرف سب سے پہلے کشمیر میں پندرہویں صدی کے وسط میں توجہ ہوئی۔ سلطان زیراعبادین نے ہندوؤں کو نظم و ملکت



میں مسلمانوں کے برابر حصہ دینے اور دونوں قوموں میں مصالحت اور اتحاد پیدا کرنے کے لیے کٹھیری پنڈتوں میں فارسی زبان کو رواج دیا اور اس نے کچھ دن بعد تقریباً ادری زبان کی حیثیت اختیار کر لی۔ سلطنت دہلی میں بھی سکندر لودی کے زمانے سے تعلیم یافتہ ہندو خصوصاً کاسٹھوں نے سرکاری دفاتر میں اونچے عہدے پانے کے لیے فارسی سیکھنی شروع کی اور سوریوں کے زمانے میں تو بہت سے ہندو فارسی جانتے تھے۔ لیکن چونکہ ابھی تک حساب وغیرہ فارسی میں نہیں بلکہ مقامی زبانوں میں رکھے جاتے تھے۔ اس لیے سرکاری ملازمت کے لیے فارسی سیکھنا لازمی نہیں تھا اور ملازمت پیشہ ہندوؤں کا صرف ایک حصہ اس زبان سے واقف تھا۔

اگر کے عہد میں ٹوڈرل نے جو اس کا وزیر مالیات تھا سارے ممالک محروسہ کے دفاتر میں یکساں پیدا کرنے کے لیے یہ حکم جاری کیا کہ حسابات فارسی میں رکھے جائیں اور ہر قسم کی دفتری کارروائی اسی زبان میں ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان سب ہندوؤں نے جو سرکاری ملازم تھے اور جن کی تعداد اب بہت بڑھ گئی تھی بہت جلد فارسی سیکھ لی۔ ان کے علاوہ ہندو امرا اور راجپوت رئیس، جنہیں اب بادشاہ سے دربار عام میں، منجی صحبتوں میں، سیر و شکاریں، میدان جنگ میں دن رات سابقہ رہتا تھا، فارسی میں دسترس حاصل کرنے پر مجبور تھے۔ غرض جوں جوں بادشاہ کا تعلق ہندوؤں سے بڑھتا گیا ان میں فارسی کا رواج زیادہ ہوتا گیا۔ ان بالواسطہ اسباب کے علاوہ فارسی زبان کے عام طور پر رائج ہونے اور ہندو مسلمانوں کی مشترک زبان بننے کا سبب بلا واسطہ یہ ہوا کہ اکبر نے غالباً ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار سرکاری مدارس میں بہت بڑی تعداد میں قائم کیے اور ان میں فارسی کو ذریعہ تعلیم قرار دیا۔ یہ مدارس تمام ممالک محروسہ میں پھیلے ہوئے تھے اور ان میں ہندو مسلمان لڑکے ساتھ ساتھ تعلیم پاتے تھے اس طرح رفتہ رفتہ بلا تفریق مذہب و ملت سارے تعلیم یافتہ طبقے کی علمی اور ادبی زبان فارسی بن گئی۔ مشترک نظام تعلیم نے زبان کے اشتراک کے علاوہ خیالات و تصورات میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں بہت مدد دی۔ دینی مدارس کو چھوڑ کر، جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے الگ الگ قائم کیے گئے تھے، دنیوی مدارس میں سب کے لیے ایک ہی نصاب تھا۔ بقول ابوالفضل کے ان میں فارسی ادب و انشا اور خوشخطی کے علاوہ اخلاق، حساب، سیاق، فلاح، مباحث، ہندسہ، نجوم، رمل، تاریخ، منزل سیاست، دکن، طب، منطق، طبیعی، ریاضی، تاریخ کی تعلیم درجہ بدرجہ دی جاتی تھی۔ اس سے پہلے ایک تو تعلیم کا رواج ہی بہت کم تھا اور جو تھا وہ بھی صرف مذہبی علوم کا، اس لیے مسلمانوں اور ہندوؤں کے ذہن کی نشوونما الگ الگ مذہبی رنگ میں ہوتی تھی۔ اب پہلی بار تعلیم عامہ میں منقولات

کے ساتھ ساتھ معقولات اور طبعی علوم پزیر دیا گیا۔ جنہوں نے ہندو ذہن اور مسلم ذہن کے لیے ایک اتصال کا نقطہ اور اتحاد کی بنیاد پیدا کر دی۔ اس غلط سے مغل ریاست کا ابتدائی زمانہ ہندوستان کے لیے نشاۃ ثانیہ کا حکم رکھتا ہے۔ اس لیے کہ اس زمانے میں ذہن عامہ کی تربیت زیادہ تر ذمیوی علوم کے ذریعے ہونے لگی اور اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے علمی خزانوں سے کام لیا گیا۔ جہاں ہندوؤں کو فارسی زبان و ادب سکھایا گیا اور ذمیوی علوم و فنون کی تعلیم مسلمانوں کے ذہنی روایات کے مطابق دی گئی وہاں مسلمانوں کو بھی ہندوؤں کے ادب، فلسفے، ریاضی وغیرہ سے واقف کرانے کا کوشش کی گئی۔ اس مقصد کو پیش نظر رکھ کر سنسکرت سے فارسی میں ترجمے کرائے گئے۔

سلطنت دہلی کے آخری زمانے میں ہندوستان پر جہیز بنی جو دھچھایا ہوا تھا اسے اکبر اور اس کے جانشینوں کی علم دوستی نے دگر کر دیا اور ہر طرف حرکت اور زندگی نظر آنے لگی۔ بادشاہوں کی ہمت افزائی سے تصنیف ذابیف اور ترجمے کا کام بہت زور شور سے ہونے لگا جس میں ہندو اور مسلمان دونوں شریک تھے۔ اس عہد کے مترجموں، مصنفوں، مؤرخوں، منشیوں، شاعروں میں مسلمانوں کے دوش بدوش ہند بھی نظر آتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے فارسی زبان پر پورا عبور حاصل کر لیا تھا اور نئی مشترک تعلیم و تہذیب کو پوری طرح اپنایا تھا۔

سب سے پہلے ترجمے کو لیجئے۔ رامائن اور اتھرو وید کے پہلے فارسی تراجم میں ملا عبد القادر بدایونی کے ساتھ ایک فاضل پنڈت شریک تھے۔ اس کے بعد رامائن کے کئی ترجمے ہندوؤں نے فارسی نظم و نثر میں کیے۔ مہا بھارت کا ترجمہ ملا عبد القادر کے علاوہ کئی اور ہندو مسلمان عالموں کا مشترکہ کارنامہ ہے۔ بھگوت پران اور دوسری سنسکرت کتابوں کو فارسی میں منتقل کرنے کا کام زیادہ تر ہندوؤں ہی نے انجام دیا۔ قسطی کہانیوں کی کتابوں کے علاوہ ہندوؤں کی مذہبی کتابیں بھی فارسی میں آگئیں۔ دار شکوہ نے جو ہندو فلسفے اور تصوف کا دل سے معتقد تھا۔ اپنشدوں، بھگوت گیتا اور یوگ و ششٹ کا ترجمہ کرایا اور خود مجمع البحرین کے نام سے ایک کتاب ہندو اور اسلامی تصوف کے تقابلی مطالعے پر لکھی۔ تاریخ کے میدان میں ابو الفضل کے اکبرنامے اور آئین اکبری، نظام الدین احمد کی طبقات اکبری، عبد القادر بدایونی کی منتخب التواریخ، غیرت خاں کی اثربہ انگیری، عنایت خاں کے شاہجہاں، مے، محمد صالح کے عمل صالح اور صوفی خاں کی منتخب اللباب کے ساتھ ساتھ بندر بن داس کی لب التواریخ، سبجان رائے بٹاوی کی خلاصۃ التواریخ اور چندربھان برہمن کی چہارچمن، بھیم سین کی تاریخ دل کشا اور انیسرا اس کی فتوحات عالمگیری بھی تاریخ مغلیہ کی اہم ترین تصانیف ہیں۔ ان کتابوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ شخصی، درانی و اخلاقیات سے



قطع نظر کر کے اس عہد کے ہندو اور مسلم مورخین کا طرز تاریخ نگاری اور زاویہ نگاہ ایک ہی ہے۔ یہ سب لوگ مغلیہ ریاست کے یکساں وابستگی رکھتے ہیں جو محض ذاتی اغراض پر مبنی نہیں ہے اور بادشاہ کی ذات کو مرکز قرار دے کر زیادہ تر ملک کے سیاسی واقعات کی داستان حتی الامکان دیانتداری اور سچائی کے کم و بیش معروضی انداز میں بیان کرتے ہیں۔ کہیں کہیں ضمنی طور پر معاشرتی معاملات اور ذہنی تحریکوں کی طرف بھی اشارہ کر دیتے ہیں۔

فارسی شاعری میں بھی ہندوؤں کا حصہ کچھ کم نہیں ہے۔ مرزا منوہر تو سنی، چندربھان برہمن، سالم کشمیری (نومسلم)، بنوالی داس دکی، اگر فیضی، نظیری، عرنی، کلیم، قدسی کی برابری نہیں کر سکتے تو بہت سے اور مسلمان شاعروں سے جن کی مادری زبان فارسی تھی کسی طرح کم نہیں ہیں اور اس عہد کے خوش گو شاعروں میں شمار ہوتے ہیں۔ خصوصاً برہمن کا کلام دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ہندو شاعروں نے کتنی جلدی نہ صرف فارسی زبان کو بلکہ ایرانی شاعری کی روح کو اس طرح اپنا لیا تھا کہ غیریت کا نام و نشان بھی باقی نہیں رہا تھا۔ اس زمانے میں ہندوستان کی فارسی شاعری ایک عبوری دور سے گزر رہی تھی۔ خسرو کی دلکش کلاسیکی سادگی کی جگہ آہستہ آہستہ رومانی شدت، حساس اور خیال آفرینی لے رہی تھی جس کا نمونہ عرنی کا کلام ہے۔ یہی عبوری رنگ ہندو شعرا میں بھی نظر آتا ہے۔

اب رہا انشا یعنی سلیف خطوط نویسی، اس صنف ادب کو تو ہندوؤں نے اپنے لیے مخصوص کر لیا تھا۔ ابوالفضل اور عالمگیر کو چھوڑ کر جو اس عہد میں فارسی لکھنے والوں کے سر تاج سمجھے جاتے تھے انشا کے فن میں مشکل سے کسی مسلمان منشی کا نام فشی ہرکن، چندربھان برہمن، فشی مادھورام، فشی لال (ملک زادہ) اور فشی اودھ رائے کے مقابلے میں پایا جاسکتا ہے۔ اس زمانے میں فارسی انشا کے دو طرز مروج تھے پہلا جس کا استاد عالمگیر تھا ایک سادہ، پر زور اور حقیقت نگارانہ اسلوب تھا جس میں مغلوں کی ابتدائی سپاہیانہ زندگی کی شان نظر آتی تھی۔ دوسرا جس کی ابتدا ابوالفضل نے کی، ایک پُر تکلف، کتابی، مبالغہ آمیز اسلوب تھا جس میں زندگی کے بڑھتے ہوئے تکلفات اور چمپدیگیوں کا رنگ جھلکتا تھا۔ ہندو منشیوں میں سے بعض ایک طرز کے پیرو تھے، بعض دوسرے کے۔ چنانچہ چندربھان سادہ اور بے ساختہ اور مادھو رام مقفی، مسجع، رنگین عبارت لکھنے میں مشہور ہیں۔ جب تک فارسی میں خطوط لکھنے کا رواج رہا ان دونوں کے اور دوسرے ہندو منشیوں کے مکاتیب عام طور پر ہندو مسلمانوں کے لیے نمونے کا کام دیتے رہے۔ ظاہر ہے کہ عملی ضرورتوں اور سیاسی مصلحتوں کے اکبر فارسی کو ملک کی مشترک تہذیبی زبان بنانے پر مجبور تھا لیکن اس کی قدردانی سے وہ زبان بھی محروم نہیں رہی جو شمالی ہند کے بڑے حصے میں رائج اور



ہندی کے عام لقب سے مشہور تھی جس کی مختلف بریاں اودھی، برہ، بھاشا وغیرہ کہلاتی تھیں۔ اور دہلی زبانوں کی طرح ہندی کی ترقی بھی سلطنت دہلی کے آخری دور میں شروع ہو چکی تھی۔ شیر شاہ کے زمانے میں اودھی کا ایک بڑا شاعر مدک جاسنی مصنف پیدا ہو گیا تھا۔ اکبر کے عہد سلطنت میں سیاسی وحدت اور قومی ریاست کے قیام نے جو حرکت اور زندگی پیدا کر دی تھی اس کی بدولت ہندی زبان بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترک کوشش سے ترقی کی نئی منزلیں طے کرنے لگی۔ اکبر کے دربار کا مغنی سورداس ہندی کا خوش گو شاعر تھا۔ اس کے گیتوں کا مجموعہ جس کا موضوع کرشن بھجکتی تھا سورب گھر کے نام سے مشہور ہے۔

عبدالرحیم خان خاں خور ہندی کا اچھا گوئی اور ہندی زبان کا بڑا قدردان تھا۔ اکبر کے دربار میں اور ہندی شاعر بھی تھے مثلاً گنگا، زہری، داس کا خاص دوست پیر مل، اکبران سب کی بہت عزت تھی۔ ان کے نام سے بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس نے خود بھی ہندی میں شعر کہے ہیں۔ اس کے جانشینوں کے زمانے میں کیثورداس، بھاری دیو اور سیکھان، چوٹی کے گوئی گزے ہیں جن میں سے سیکھان مسلمان تھا۔ بھوشن زرمیہ نگار شاعر تھا جس نے شیواجی در چھترال کی شان میں زرمیہ نظمیں لکھی ہیں۔ ہندی کی ودانتا جس دہلی کے علاقے میں دہلی کے مہاراجہ کے ایک نئی زبان کی شکل اختیار کر لی تھی، اپنے وطن میں تو بے مضی بول چال میں کام آتی تھی مگر گرجن پنچ کر خاں ترقی یافتہ اور نئی زبان بن چکی تھی۔ دیرپا دھویں صدی کے وسط سے سلطنت مغلیہ کے ابتدائی دور تک اس میں نظم و ضبط کا اتنا خزانہ جمع ہو چکا تھا کہ کسی مترجم دہلی زبان میں نہیں تھا۔ یہی زبان تھی جس نے شاہجہاں کے زمانے میں اردو کا نام اختیار کیا اور عہد مغلیہ کے آخر میں فارسی کے بجائے ہندوستان کی مشترکہ زبان بن گئی۔

فن تعمیر میں ہندو مسلم فن صحر کی ترکیب و امتزاج کا عمل سلطنت دہلی کے زمانے ہی میں شروع ہو چکا تھا لیکن اس کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے نعل بادشاہوں کی جدت خیال، دروسعت ذوق کی ضرورت تھی۔ بارہویں صدی کے آخر میں دہلی کے سلطان نے اپنے لیے ایک عظیم تعمیر کرائی تھی۔ اس سے پہلے عہد کی کچی عمارتیں، مثلاً بارہویں صدی کی بنوائی ہوئی پانی پت، دہلی کی مسجدیں اور ہالوں کی بنوائی ہوئی فوجی بارہویں صدی کی مسجدیں، صحنوں کی عمارتوں کا نمونہ پیش کرتی ہیں۔ اکبر کے ابتدائی عہد کے فن تعمیر کا سب سے شادکار کا نام، جوایرانی، تعمیر مرزا اعنایت کی گزرتی ہے۔ اس کا زمانہ ۱۵۵۰ء کا ہے۔ لیکن آگے چل کر ہندو سیاسی و مذہبی میدانوں کی طرف آٹھ سے میدان میں بھی ترقی کی ایرانی رنگ میں رنگے ہوئے اسلامی صورت کو ہندوستانی تصورات کے ساتھ سمونے کی کوشش کی اور اس طرح اس لطیف خوشنما فن طرز کی بنیاد پڑی جسے دنیا آج تک آنکھوں میں جگہ دیتی ہے۔ فتح پور سیکری کی جامع مسجد کا نقشہ جامع اصفہان سے

ماخوذ ہے۔ اس کا شاندار بلند و اتارہ ایران کی کلاسیکی سادگی کی تصویر ہے لیکن اس کے گنبدوں میں چین طرز کی جھلک نظر آتی ہے۔ اگرے کی جامع مسجد کے گنبدوں کی ساخت میں بھی کوہ آبلو کے چین مندر کا اثر پایا جاتا ہے۔ جہاں گیر کے عہد کی عمارتیں بھی ہندو مسلم عناصر کی ہم آہنگ ترکیب کو ظاہر کرتی ہیں۔ سکندرے میں اکبر کا مقبرہ بعض مبصروں کے نزدیک اسلامی محرابوں اور گنبدوں کے باوجود مجموعی نقشے کے لحاظ سے بوردھ و ہاروں یا ماولی پورم کے رتھوں کا نمونہ ہے اور اعتماد الدولہ کے مقبرے میں وسطی عمارت کی چھت ہندوستانی سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے۔

شاہجہاں کے عہد میں جس نے مغل طرز تعمیر کو معراج کاں تک پہنچا دیا، ایران اور دوسرے ممالک سے نئے ماہرین بلوائے گئے اور اس کے ساتھ اسلامی ایرانی اثرات کی ایک نئی لہر آئی جس کی وجہ سے قدیم ہندو اثرات کم ہو گئے۔ لیکن اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں یہ اثرات مغل طرز میں اس طرح گھس مل گئے تھے کہ ان کو دور کرنے بالکل ناممکن تھا۔ شاہجہاں کی ایک بڑی خصوصیت سنگ مرمر کا بڑے پیمانے پر استعمال تھا۔ اس نرم و نفیس پتھر کو برتنے میں بڑے ضبط و احتیاط سبک دستی اور نزاکت سے کام لینا پڑتا تھا جس کی وجہ سے نہ صرف آرائشی جزئیات و تفصیلات میں بلکہ عام طرز تعمیر میں بہت کچھ تبدیلی ہو گئی۔ سنگ مرمر کی آب و تاب کو نمایاں کرنے کے لیے اس کی ضرورت پیش آئی کہ بیل بوٹوں کا کام بہت باریک اور سبک ہوا در سطح کے لمبے چوڑے حاشیے سادہ چھوڑ دیے جائیں۔

آرائش کا مقصد زیادہ تر اس طرز حاصل کیا گیا کہ رنگ برنگ کے پتھروں کی ریزہ کاری سے خوشنما نقش و نگار بنائے جائیں۔ محراب میں اب عام طور پر کٹاؤ کا کام ہونے لگا۔ ستونوں کی تراش خراش میں طرح طرح کی جھڑتیں اور باریکیاں پیدا کی گئیں۔ گنبد تیلی گردن کے نہایت مٹول بننے لگے۔ تعمیر و آرائش دونوں میں خطوط منحنی کے ذریعے نئی نئی نفیس اور خوشنما وضعیں ایجاد ہوئیں۔ غرض سنگ سنگ مرمر کے استعمال کی بدولت معمار کا آرٹ لطافت و نزاکت میں نقاشی کا مقابلہ کرنے لگا۔ اور مغل طرز تعمیر میں وہ نئی خصوصیات پیدا ہوئیں جو نہ قدیم ہندوستانی طرز میں تھیں نہ ایرانی طرز میں۔ مجموعی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاہجہاں کے زمانے میں ایرانی اور ہندوستانی ذہن نے مل کر ملکی ماحول اور ملکی سامان کے مطابق عناصر میں ترمیم اور جدید عناصر کی تخلیق کر کے ایک نیا طرز تعمیر نکالا جس کے اجزائے ترکیبی وحدت کے سانچے میں اس طرح ڈھل گئے تھے کہ ان میں ایسی اور بدیسی کی تفریق کرنا اگر ناممکن نہیں تو بے معنی ضرورت تھا۔ تاج محل کا طلسم، خواہ وہ شیراز کے ماہر تعمیر کی نگرانی میں تیار ہوا ہو، ہندوستانی بادشاہ کے ذہن کی پیداوار اور ہندوستانی محبت کی یادگار ہے، ہندوستان کے سنگ مرمر سے بنا ہے اور ہندوستان کی پاکیزہ، پرامن، پُروردہ روح کا منظر ہے۔

فن تعمیر کی مصوری میں بھی قدیم ہندو طرزوں اور ترکی ایرانی طرز کے میل سے ایک نیا طرز پیدا ہوا۔ جس میں دونوں کی خوبیاں موجود تھیں۔ ہم پچھلے باب میں کہہ چکے ہیں کہ دہلی سلطنت کے زمانے میں مذہبی قیود کی وجہ سے مصوری مسلمانوں میں مقبول نہیں ہوئی اور شاہی دربار میں مصوروں نے بار نہیں پایا لیکن ہندو فن میں یہ فن بڑبڑاتی رہا اور زیادہ تر مذہبی کتابوں کو مصور کرنے کے لیے کام میں لایا جاتا رہا۔ زمانے کے ساتھ ساتھ اجنتا کی قدیم روایات میں بہت کچھ تنصیف ہو گیا تھا اور شمالی ہند میں مصوری کے تین مختلف طرز پیدا ہو گئے تھے جو جوتس قلم، کانگڑہ قلم، اور راجپوت قلم کے نام سے موسوم ہیں۔ سب سے زیادہ ترقی مصوری نے راجپوتانہ میں کی تھی اس لیے کہ یہاں اسے راجپوت درباروں کی سرپرستی حاصل تھی۔ تصویروں کے موضوع عموماً ہندو دیو مالا سے ماخوذ تھے۔ مثلاً رامین یا ہابھارت کے قہقہے، سرنی کرشن کی زندگی کے افسانے۔ راگ اور گنینوں کی مشخص شکلیں، عام لوگوں کی روزمرہ زندگی کی تصویریں شذوذ اور بنائی جاتی تھیں۔ ان مقبول میں فطرت کی تصویریں سادگی، بے تکلفی اور بانگیں کے ساتھ ہر رنگ اور ہر وضع میں کھینچی جاتی تھیں لیکن پیچیدہ اور مجاز تصورات سے پرہیز کیا جاتا تھا۔ اول سے آخر تک اصلیت اور آمد تھی۔ آورد کا نام تک نہ تھا۔

آل تیمور ہندوستان آئے پہلے بھی دل سے مصوری کے قدردان تھے۔ اسی خاندان کے رامن عاطفت ہیں، ایرانی آرٹ نے ترقی کی منزلیں طے کی تھیں اور اسی کے ایک حکمران سلطان حسین کے دربار میں ہرات کا فلم ہزار کے ہاتھوں درجن کم ل پر پہنچا تھا۔ بہزاد کے شاگرد میر سید علی اور خواجہ عبدالصمد شیرازی ہمایوں کے ساتھ ہندوستان آئے تھے۔ ان کے کام میں ترکی ایرانی رنگ غالب ہے یعنی خطوط، رنگ اور سبک ہیں، جسموں کے بنانے میں نفاست اور لطافت پر اس قدر زور دیا جاتا ہے کہ اصلیت دب کر رہ جاتی ہے۔ اکبر جو ہندو آرٹ کی سادگی، اصلیت اور زور کا شیدا تھا یہ چاہتا تھا کہ ہندو قلم کی اصلیت اور ایرانی قلم کی نزاکت کو سمو کر ایک نیا طرز پیدا کیا جائے۔ چنانچہ اس نے ایرانی اور ہندوستانی مصوروں کو اپنے دربار میں جمع کر کے آئیڈی کی بنیاد ڈالی۔ ایرانی استاد سید علی اور عبدالصمد نوجوان شاگردوں کو جن میں اکثر ہندو تھے، پرانی طرز کی فنی باریکیاں اور رنگ کاری کے گر سکھاتے تھے نظری تعلیم کے لیے ایک کتب خانہ تھا جس میں آرٹ کی کتابیں اور قدیم استادوں کے شاہکار فراہم کیے گئے تھے۔ اکبر خود اکثر اس نگار خانے میں جا کر مصوروں کے کام کو دیکھتا تھا۔ اس دہان سے جو مصور نکلے ان میں فرخ بیگ، دسونت، بساوان، نولہ خاص طور پر مشہور ہیں۔ یہ لوگ قدیم ہندوستانی دستور کے مطابق کتابوں کو مصور کرتے تھے۔ لیکن یہ کتابیں عموماً مذہبی نہیں بلکہ غیر مذہبی ہوتی تھیں۔ ہمایوں کے زمانے میں داستان امیر حمزہ میں تصویریں بنانے کا سلسلہ شروع ہوا تھا جو اس



زمانے میں جاری رہا۔ اس کے علاوہ بابر نامہ، تیمور نامہ، زند نامہ (مہاجنات) خمسہ نظامی اور اکبر نامہ کو مصوری کیا۔  
ابتداء میں ان کا کام ایرانی طرز کے مطابق وقت پتر کلف اور بے کوج تھا مگر رفتہ رفتہ اس میں ہندوستانی طرز کی  
زندگی، روانی اور قوت کا رنگ آتا گیا۔ یہاں تک کہ عہد اکبری کے آخر اور عہد جہانگیری کے شروع میں مغل طرز  
نے ایک جدا گانہ اور مستقل حیثیت اختیار کر لی۔

جہانگیر نے صرف مصوری کا قدردان بلکہ خود بھی فنکار اور مصور تھا۔ اس کے زمانے میں یہ فن ترقی کے انتہائی  
درجہ پہنچ گیا۔ فرخ بیگ، نادر محمد مراد ابوالحسن، استاد منصور، بشن داؤ، منوہر اور دولت اس عہد کے سب سے  
ممتاز مصور ہیں۔ ان کے قلم کی جولانگاہ اب صرف قدیم داستانوں کی مصوری نہ تھی بلکہ اصلی اور حقیقی جنگ و جدل،  
میر و لشکر، عشق و محبت، بادشاہ کا دربار، صنوبر کی خانقاہ، انسانوں، چوپایوں، پرندوں، پودوں اور پھولوں کی  
تصویریں۔ غرض انسانی زندگی اور عالم فطرت کے وہ سب مناظر جن سے بادشاہ اور امرا کو دلچسپی تھی۔

شاہجہاں کو مصوری سے فن ہمیر کے مقابلے میں بہت کم شوق تھا بچہ بھی اور شاہزادے خصوصاً داراشکوہ مسرور  
کی قدر دانی کرتے تھے مصوری کا چرچا کچھ کم نہ تھا مگر اس پر تنزل اور انحطاط کا رنگ جو دولت کی فراوانی اور عیش و  
عشرت کی زندگی کا لازمی نتیجہ ہے، چھا گیا۔ دوسرے فنون لطیفہ کے مقابلے میں رنگینی و آرائش پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔  
کوئی تصویر اس وقت تک مکمل نہیں سمجھی جاتی جب تک اس کے گرد نہایت باریک و پزیر کھف کام کا چوڑا منقش اور طلا کا  
حاشیہ نہ ہو، نوپ چتر چتر آہنی، محمد نقیر احمد اور آشم علی اس عہد کے مشہور مصور ہیں مگر ان میں کوئی منصور ابوالحسن اور منوہر  
کے مقابلے کا نہیں ہے۔ اور رنگ زیبائے نقاش کی دیر سے مصوری کا رواج بہت کم ہو گیا اور اس کے بعد سہولت کے  
تزل کے ساتھ یہ درباری فن بھی گرتا چلا گیا۔

جہاں تک موسیقی کا تعلق ہے اس عہد سے پہلے سلطنت دہلی کے زمانے ہی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذاق میں  
ہم آہنگی پیدا ہو چکی تھی مغلوں کے دربار میں جہانگیری امتزاج کے گمیاوی عمل کے لیے عمل کا کام دیتا تھا، موسیقی کے دلی و  
بیدی طرز اس طرح گھل مل کر ایک ہو گئے کہ اب مختلف طرزوں میں فرق کرنا ناممکن ہے موسیقی وہ ذریعہ انجہ رہے جس میں  
انسانی جذبات کی حیثیت سے بیہ صورت کی دھڑکے دل کی آوازیں نکلتے ہیں ہندوستانی موسیقی جس کی تشکیل اکبر کے زمانے  
میں پایہ تکمیل کو پہنچی اس بات کا سب سے بڑا ثبوت ہے کہ ہندوستانیوں کے دل ایک ہی تال پر دھڑکتے ہیں ایک ہی انداز سے  
اٹھتے اور گرتے، ہنستے اور روتے ہیں۔

عام طرز معاشرت، رسم و رواج، وضع و لباس، تفریح و تفرغ، رہنے پہنے، کھانے پینے، اٹھنے بیٹھنے کے طریقوں میں  
جو کیانی ہندوؤں اور مسلمانوں میں اس زمانے میں پیدا ہو گئی تھی اس کی تفصیل بیان کرنے کے لیے ایک مستقل کتاب کی  
ضرورت ہے۔ بہت کچھ مٹنے اور مٹانے کے بعد اس کی رنگی کے نقوش ہندوستانیوں کے صنوعات زندگی پر آج تک باقی ہیں۔

# پچھٹا باب

## ہندوستانی تہذیب

### سلطنت مغلیہ کے دورِ زوال میں

سیاسی حیثیت سے سلطنت مغلیہ اورنگ زیب کے زمانے میں عروج کو پہنچی اور اس کے مرنے ہی زوال شروع ہو گیا۔ اورنگ زیب کی سخت اور تنگ نظرانہ پالیسی کی بدولت راجپوت، جو ابتدا سے سلطنت مغلیہ کے وفادار دوست تھے، اب اس کے دشمن ہو گئے تھے۔ اور تین نئی مخالف قوتیں ابھرائی تھیں۔ یعنی سکھ، جاٹ، مرہٹے۔ اورنگ زیب کی زبردست شخصیت کے ہٹنے ہی اس کے کمزور جانشینوں کے زمانے میں ان چاروں قوتوں نے ملک میں شورش برپا کر دی۔ خصوصاً مرہٹوں نے جنوب سے شمال تک سارے ملک کو تہ و بالا کر دیا اور احرار نے سلطنت میں آپس کی رقابتیں ابھرائیں۔ ایرانی، ترک اور افغانی پارٹیوں کی کشمکش نے مرکزی حکومت کو اس قدر کمزور کر دیا کہ صوبوں پر اس کا تسلط محض برائے نام رہ گیا اور وہ عملاً خود مختار ہو گئے۔ شمال مغرب سے بیرونی حملے جو مثل سلطنت کے رعب اور دبہ بے کی وجہ سے تقریباً دو سو سال سے روکے ہوئے تھے پھر شروع ہو گئے۔ یورپی، جردن کو جو سولہویں اور سترھویں صدی میں تجارت کی غرض سے ہندوستان آئے تھے، خصوصاً ایسٹ انڈیا کمپنی کو خانہ جنگیوں کی بدولت اپنی قوت بڑھانے کا موقع مل گیا اور وہ ہندوستان کی سیاست میں دخل ہو گئے۔ ہندوستان کی تہذیب قدرتی طور پر اس دور تنزل کے رنگ میں رنگ گئی مگر اسے اب بھی ملک کی مشترک تہذیب کی حیثیت حاصل رہی بلکہ اب اس کا دائرہ اثر اب بھی زیادہ وسیع ہو گیا اور انیسویں صدی کے نصف اول میں یہ اثر واضح طور پر نظر آنے لگا۔

1

وہ ہندوستانی تہذیب جس نے کبر اور اس کے جانشینوں کے زمانے میں نشوونما پائی لازمی طور پر سلطنت مغلیہ سے وابستہ تھی اور سلطنت کے زوال کے ساتھ اس پر بھی زوال آنا شروع ہو گیا لیکن نہ تو اس حد تک

اور نہ اس بقارے میں سلطنت کی حالت اپنے دیکھ لی کہ اور رنگ زیب کی وفات کے بعد ایک تہائی صدی کے اندر ملک کم و بیش خود مختار رہا۔ ستوں میں بٹ گیا اور دہلی کی سیاسی اور تہذیبی مرکزیت ختم ہو گئی۔ لیکن ہندوستانی تہذیب اس سے زیادہ جاندار تھی۔ اس لیے سیاسی وحدت کے ختم ہوجانے کے بعد بھی وہ ایک مدت تک ملک کے مختلف عناصر میں رشتہ اتحاد کا کام دیتی رہی۔ اس میں شک نہیں کہ یہی سی فساد و انتشار کی وجہ سے اس تہذیب میں وہ تازگی اور قوت، وہ باڑھ اور رائج نہیں رہی جو پہلے دور میں تھی اور اس کے ہر شعبے پر پہلہ جمود اور کچھ انحطاط کی کیفیت طاری ہو گئی۔ مگر جہاں تک اس کے حلقہ اثر کا تعلق ہے اٹھارہویں صدی میں تو وہ سچائے تنگ ہونے کے اور بھی زیادہ وسیع ہو گیا یعنی مکھنؤ، حیدرآباد، مرشدآباد وغیرہ کے نئے مرکزوں سے اس تہذیب کے دائرے دور دور تک پھیل گئے۔ البتہ انیسویں صدی کے شروع سے رفتہ رفتہ اس کا زور گھٹنا شروع ہوا پھر بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ۱۸۵۶ء تک یہی ہندوستانی تہذیب مسلط طور پر ملک کی مقبوض اور مشترک تہذیب تھی۔ فارسی زبان جو ہندوستانی تہذیب کے حاطوں میں مبادیہ خیالات کا ذریعہ تھی اس زمانہ میں دفتری، عملی اور ادبی زبان کی حیثیت سے اور بھی زیادہ پھیل گئی۔ نہ صرف مغلیہ سلطنت بلکہ نئی خود مختار بادشاہتوں مثلاً دکن، بنگال اور اودھ میں بہت کثرت سے ہندو چھوٹی بڑی سرکاری ملازمتوں پر قابض تھے اور یہ سب فارسی زبان بہت اچھی طرح جانتے تھے۔ ملکی دفاتر میں سب سے زیادہ ادبی قابلیت کی ضرورت بیت الانشا یا دارالانشاء میں ہوتی تھی اور یہ محکمے خاص طور پر ہندوؤں سے مملو تھے۔ یہاں تک کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں لفظ منشی کا اطلاق عموماً فارسی دان ہندوؤں پر کیا جاتا تھا۔ خود ہندو ریاستوں مثلاً مرہٹہ سلطنت میں جس کا سارا نظام سلطنت مغلیہ کے نمونے پر قائم ہو چکا تھا فارسی سرکاری زبان تھی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے بھی ۱۸۱۹ء تک باضابطہ طور پر اپنے دفاتر فارسی میں رکھے اور اس کے بعد بھی ایک مدت تک کام اسی زبان میں ہوتا رہا۔ علمی اور ادبی مقاصد کے لیے بھی تعلیم یافتہ ہندو مسلمان فارسی کو استعمال کرتے تھے۔ یہاں تک کہ معمولی خط و کتابت بھی عموماً فارسی میں ہوتی تھی۔

جہاں تک علوم و فنون کی ترقی و تصنیف و تالیف کا تعلق ہے یہ زمانہ عام ذہنی جمود کا تھا۔ تعداد کے لحاظ سے اس زمانے کی فارسی تصانیف پہلے سے کم نہیں بلکہ زیادہ ہی تھیں لیکن ان کی علمی اور ادبی سطح پست ہو گئی تھی۔ تخلیقی فکر اور ایچ، تحقیقی ذوق اور تلاش قریب قریب ختم ہو چکی تھی۔ اگلوں کی تقلید اور ان کے چھوڑے ہوئے سرمائے کا تحفظ صاحبان علم و فضل کا مطمح نظر رہ گیا تھا۔ اس زمانے میں سب سے زیادہ توجہ لغت کی کتابوں اور شعراء کے تذکروں کے تدوین کی طرف کی گئی اور انھیں میدانوں میں سب سے زیادہ کامیابی حاصل ہوئی۔ تذکرہ نویسی میں ہندو مسلمانوں کے ساتھ برابر کے شریک تھے اور لغت نویسی میں



میں، آگے بڑھ گئے تھے۔ چنانچہ اس عہد کے سربراہ آوردہ مذکورہ نویسوں میں خان آرزو مولف سراج الملوک سے پہلے ٹیک چند صاحب بہار عجم اور آندرام خلع صاحب مرآۃ الاصلاح کا اور آوردہ کے بعد سیاکوٹی مل دارستہ صاحب مصحفیات الشعراء کا نمبر آتا ہے۔

انٹار کی کثیر التعداد کتابیں جو اس زمانے میں لکھی گئیں۔ قریب قریب سبھی ہندو منشیوں کے قلم سے تھیں۔ جو لوگ ہندوستانیوں کی فارسی کو ایرانی معیار پر ماسخت تھے ہیں وہ عموماً کتابوں کی زبان میں روزمرہ اور عامہ کے غلطیاں نکالتے ہیں لیکن اہل نظر جو اس اصول سے واقف ہیں کہ ہر زبان ایک ملک سے دوسرے ملک میں پہنچ کر قدرتی طور پر وہاں کے حالات سے متاثر ہوتی ہے ان اعتراضات کو زیادہ وقعت نہیں دیتے۔ البتہ یہ قدر ماننا پڑتا ہے کہ اکثر منشیوں کا اسلوب بیان انٹار نے، دھورام کی تنقید میں کھف اور حسن کی زیادتی سے نہ صرف بے سٹف بلکہ بے معنی ہو کر رہ گیا ہے۔ منشاءت پر مبنی کی بے ساختگی اور بے تکلفی برقعہات عالمگیری کی سادگی اور پکاری س عہد کی کتابوں میں ڈھونڈنے نہیں ملتی۔

تاریخ ویر کی کتابوں میں بھی وہی کیفیت کی زیادتی اور کیفیت کی کمی نظر آتی ہے جو اس عہد کے مدد کال کی عام خصوصیت ہے۔ عموماً یہ تاریخیں یا تو دلوں سے آخر تک اگلے مورخوں کی کتابوں سے، ماخوذ ہیں یا اپنے زمانے کے "واقعات کی کھنڈیاں" ہیں۔ جو نہ علمی صحت رکھتی ہیں اور نہ ادبی لطف۔ البتہ غلام علی آزاد اور بھی نرن شفیق کی تاریخی تصنیف اور سید غلام حسین کی سیرات خیرین اس کلمے سے مستثنیٰ ہیں۔ کچھ اور کتابیں بھی ہیں مثلاً رائے جتیس کی چہار گلشن، آندرام مخلص کا تذکرہ اور خوشحال چند کی تاریخ محمد شاہی جن کے بعض اجزائے تاریخ عصر کے اخذ کی حیثیت سے بہت بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ نسف، بنوم، ہیئت، ریاضی اور طب، موسیقی اور دوسرے علوم کی بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن میں سے بعض لکھنے والوں کی محنت اور قابلیت کا ثبوت دیتی ہیں۔ اگرچہ عام طور پر تلاش تحقیق، جدت فکر اور قدرت خیال سے خالی ہیں۔ ان کاموں میں ہندوؤں کا حصہ مسلمانوں کے کسی طرح کم نہیں بلکہ سنسکرت سے مذہبی اور غیر مذہبی کتابیں ترجمہ کر کے فارسی ادب میں جو قابل قدر اضافہ کیا گیا وہ سراسر ہندوؤں کا کارنامہ ہے۔

خالص ادب میں قصص و حکایات کی دافر پیداوار اور ان کی نوعیت اس عہد کے مہذب ہندوستانی طبقوں کی طبیعت اور مذاق پر اچھی طرح روشنی ڈالتی ہے۔ اب لوگوں میں عام طور پر وہ عہد اکبری کا سچا پنا، ذوق، عمل، جوش اور ولولہ نہیں رہا جسے رزمیہ داستانوں سے غذائے روح حاصل ہوتی تھی۔ اس زمانے کے عیش پسند تخیل پرست، زندگی سے گریز کرنے والی طبیعتوں کے لیے جن دہری کی راتوں اور غلصات کے افسانوں کی ضرورت تھی جسے پورا کرنے کی غرض سے بوستان خیال جیسی شاندار خرافات لکھی گئیں

معلوم ہوتا ہے کہ اس تبدیلی ذوق سے مسلمانوں کے مقابلے میں ہندو کم متاثر تھے۔ اس لیے کہ اول تو انھوں نے قصص و حکایات کی کتابیں مقابلہ کم لکھیں اور سچے جو لکھیں بھی ان میں زیادہ تر تاریخی حکایتیں درازب الوام کی کہانیاں ہیں۔ طلسمات کی داستانیں خال ہی خال نظر آتی ہیں۔

اسی طرح اس عہد کی شاعری پر نظر ڈال کر دیکھیے تو ذہنی اور جہانی ذوق کے انحطاط کا ایک اور ثبوت ملتا ہے۔ یوں تو عربی اور نظیری کی روح، نیت بھی اصلیت اور سادگی سے دور تھی۔ اس زمانے میں بید نے مضمون آفرینی، وزن و نثر کی خدائی کو انتہا تک پہنچ کر ایک ایسے طرز کی بنا ڈالی جس میں شاعری محض صنعت گری بلکہ ایک قسم کی ذہنی جہنا شک بن گئی۔ بیدل کا طرز عام طور پر مقبوض تھا اور بہت شاعر ہندو مسلمان اس کے پیرو تھے لیکن اس کے ایک بانیہ شاگرد آئندہ نثر کی مخصوص کلام کی سادگی اور روانی کو دیکھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آزاد خیال اس تغلید پرستی کے زمانے میں بھی نئی انگ راہیں بحال یستی تھیں۔ غلام علی آزاد اور ن کے شاگرد بھی نثر کی شفیق اور رنگ آبادی جن کا نام تذکرہ نویسوں اور مورخوں کے ذیل میں آچکا ہے، شاعرانہ میں بھی اونچا درجہ رکھتے ہیں۔ سراج الدین علی خاں آندہ دوران کے شاگرد بندر بن داس خوش گو بھی اس زمانے کے قابل ذکر شاعر تھے۔

اسی زمانے میں فارسی کے ساتھ ساتھ اردو زبان نے بھی نشوونما پائی اور اس کی مقبویت رفتہ رفتہ اس قدر بڑھ گئی کہ وہ اس دور کے آخر میں کم و بیش شمالی ہند اور دکن کے علاقوں میں سرکاری زبان نہ سہی مگر علمی و ادبی زبان کی حیثیت سے فارسی کی حریف بن کر میدان میں آ گئی۔

ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے ملازموں کی تعلیم کے لیے فورٹ ولیم کالج قائم کیا۔ اس کے نصاب میں انگریزی زبان اور مغربی علوم کے ساتھ اردو کو جگہ دی اور دو کے اچھے انشاد پرانوں کو جمع کر کے سب سے اور آسان زبان میں عام دلچسپی کی کتابیں لکھوانے اور سنسکرت اور عربی اور فارسی سے ترجمہ کرانے کا انتظام کیا۔ اور ان میں سے بعض ترجمے ہندی رسم الخط میں شائع ہوئے اور ان میں عربی اور فارسی کے مشکل الفاظ کی جگہ سنسکرت الفاظ استعمال کیے گئے۔ اس طرح ادبی ہندی کا ایک مسلمہ معیار قائم ہونے میں مدد ملی۔ اس میں شک نہیں کہ سرکاری زبان ایسٹ انڈیا کمپنی کے دفاتر میں اصولاً 1839ء اور عملاً 1844ء تک فارسی ہی رہی، اور اس کے بعد انگریزی ہو گئی اور اردو سے انگریزی حکومت کو جو خاص دلچسپی تھی وہ زیادہ دن قائم نہیں رہی لیکن جو شبہ اس زبان کو ایک بار مل چکا تھا اس کے بعد وہ اپنی اندرونی حرکی قوت کی بدولت برابر آگے بڑھتی رہی اور فارسی کو پیچھے ہٹاتی رہی۔ صوبہ جات شمالی مغربی میں جو اردو کو چھوڑ کر یوپی کے موجودہ اضلاع اور پنجاب کے ایک حصے پر مشتمل تھے انگریزی کے ساتھ اردو کو بھی ذہنی زبان بننا پڑا۔

فنون تعمیر، مصوری، موسیقی وغیرہ کو بھی لازمی طور پر سلطنت مغلیہ کے زور سے سخت نقصان پہنچا۔ یہ سب فنون طیفہ میں وقت تک دربار سے وابستہ تھے اور اس کے نشیب و فراز سے براہ راست متاثر ہوتے تھے۔ دہلی کا شاہی دربار جو اس عہد کی ابتدا میں کچھ دن تک اپنی مرکزی حیثیت اور اپنی روایت کی بردست اہل ہند کو دردور سے کھینچ کر ایک جگہ جمع کرتا رہا۔ آگے چل کر سازش اور فساد کا گھر بن گیا۔ جس کی آب و ہوا میں فنون طیفہ کا چنا محال تھا۔ اس کے علاوہ اس کے نابل اور تہی دست حکمرانوں میں ذوق تھا اور اتنی مقدرت کہ فنکاروں کی مدد پہنچ کر سکیں۔ چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں اور بعض افراد کی قدر دانی نے جیسے جیسے فنون طیفہ کو قلم رکھ لیا، انہیں عام جمود و انحطاط کے اثرات سے محفوظ نہ رکھ سکی۔ مجموعی طور پر یہ سب فنون ن ہند کی بے بسی بھلی پیڑی کرتے رہے جو پچھلا دور میں یعنی ہندوستانی تہذیب کے زمانہ عروج میں، ایجاد ہوئے تھے۔ فن تہذیب کا کوئی شاندار زمانہ اس زمانہ میں عالم وجود میں نہیں آیا۔ لیکن جو فنون مقبرے وغیرہ بنائے گئے۔ ان میں ہندوستانی یا منس طرز کی عام خصوصیات موجود ہیں مثلاً راجہ گنگوڑا اور راجہ چتر پور کے محلات۔ لاہور میں بہاراجہ رنجیت سنگھ کے مقبرے، بنارس کا ویشیشور مندر اور امرتسر میں سکھوں کا سب مندر جو نہیں بلکہ بڑے بڑے شہروں میں اس عہد کے ہندو مسلمان امراک جو گھڑنے کی دست برد سے محفوظ رہ گئے ہیں، کئی سی دھن کے میں جیسے عہد شاہجہانی کے مکان۔ مصوری میں اس مغل ہزار کے علاوہ جو مید آباد، دودھ وغیرہ کے درباروں کے سہارے چسارہا اس کی کم و بیش مختلف شکلیں راجپوتانے اور پنجاب کی ہندو ریاستوں میں نشوونما پاتی رہیں جن میں جے پور قلم، کانگرہ قلم اور جہول قلم زیادہ مشہور ہیں۔ موسیقی میں کلاس ہند و ہرن ورنے مخصوص نواز جو مسلمانوں کے زمانے میں بکھلے تھے بلا تفریق ہندو مسلمان ریاستوں میں ایک مقبول رہے۔ ذریعہ فن اور سب فنون سے زیادہ ہندوستانی روایت کی ہم آہنگی کا ثبوت دیتا رہا۔

عام معاشرت، غذا، لباس، رسم و رواج وغیرہ میں اختلاف اور تنوع کے باوجود ایک بنیادی وحدت جو ہندوستانی تہذیب نے ملک کے بڑے حصے کے اندر اونچے طبقے کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں پیدا کر دی تھی۔ 1857ء تک کم و بیش اسی طرح قائم رہی بلکہ بعض باتوں کے لحاظ سے اور ترقی کرتی رہی۔

اس ڈیرہ سو سال کے عرصے میں جن انگریزوں اور دوسرے یورپیوں نے ہندوستان کے حالات لکھے ہیں وہ متعدد مقامی تہذیبوں کے ساتھ ساتھ ایک عام ہندوستانی تہذیب کا ذکر کرتے ہیں اور اس بات کو مانتے ہیں کہ سیاسی وحدت مٹ جانے کے بعد بھی ملک کی تہذیبی وحدت کی بنیادیں سلامت تھیں۔ اگرچہ اصل عمارت جسے اکبر اور اس کے جانشینوں نے ان بنیادوں پر کھڑا کیا تھا زمانے کے برہم



ہاتھوں سے ٹوٹ پھوٹ چکی تھی۔

## ب

اس دور میں ہندوستان پر انگریزوں کے تہذیبی اثرات جو کچھ پڑے وہ سنہ 1773ء کے بعد جب کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت برطانوی پارلیمنٹ کی عام نگرانی میں آگئی اور اس نے رفتہ رفتہ ایک ہندو حکومت کا رنگ اختیار کرنا شروع کیا۔ ورنہ اس سے پہلے تو کمپنی بے دردی بے باک غارت گردوں کی ایک جماعت تھی۔ جسے تہذیب و تمدن کی موجودگی نہیں لگی تھی۔ سیاسی اور قومی اختلافات سے قطع نظر کہ جو بے اندازہ اور بے جا نفرت عام ہندوستانیوں کے دلوں میں انگریزوں کی طرف سے بکھری ہوئی ہے۔ یہ اسی زمانے کی نفسیاتی یادگار ہے۔ ان کے دل ابھی تک اس پہلے سلسلے سے متاثر ہیں۔ جب ہندوستان کے انتشار و مصیبت کے زمانے میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے تاجروں نے ملک کے بدترین عناصر کے ساتھ مل کر غریب ہندوستانیوں کا اس طرح بالبط طریقے پر خون چوسا جس کی مثال دنیا کی تاریخ میں کم ملے گی۔ یہ لوگ مغربی تہذیب کی خوبیوں سے عاری تھے اور تنزل پذیر مشرقی سوسائٹی سے انھوں نے سو اس کے بدترین عیوب کے اور کچھ نہیں سیکھا تھا اور ان عیوب میں پوری طرح ڈوب گئے تھے۔ اس لیے وہ ہندوستان کو مغربی تہذیب کا پیہم پہنچانے کی مطلق صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔

بہر حال دارن ہیٹنگز کے عہد حکومت میں جہاں کمپنی کے نظم و نسق کی اصلاحات ہوئی وہاں کم سے کم اگر ننگال کے علاقے میں انگریزوں اور ہندوستانیوں کا تہذیبی سابقہ بھی شروع ہوا۔ دارن ہیٹنگز خود روشن خیال، وسیع النظر اور علم دوست آدمی تھا۔ سب سے پہلے اسے یہ احساس پیدا ہوا کہ جس ملک کے ایک بڑے حصے پر نگرین حکومت کر رہے ہیں اس کی تاریخ اور موجودہ تہذیب کے تحفظ اور ترقی میں مدد دینی چاہیے۔ اس کی فرمائش پر غلام حسین خاں نے سیر المتاخرین لکھی جو اٹھارہویں صدی کی تاریخ ہند پر سب سے مستند کتاب ہے۔ دارن ہیٹنگز انگریزی اور کلاسیکی یورپی زبانوں کے علاوہ سنسکرت اور فارسی میں بھی اچھا خاصا دخل رکھتا تھا اور فارسی کی شیرینی اور لطافت اسے اس قدر مغرب تھی کہ اس نے اپنے ایک دوست کو لکھا "فارسی زبان اور ادب کو آکسفورڈ یونیورسٹی کے نصاب میں داخل کر کے انگلستان کے شرفاء کی تعلیم کا ایک جز بنادینا چاہیے" اس نے قانون شرع اسلام اور دھرم شاستروں کو مسلمان فضلاء اور ہندو پنڈتوں کی نگرانی میں جدید طرز پر منضبط کرایا اور ان کا ترجمہ انگریزی میں کرایا۔

اسی کی سرپرستی میں علوم عربی و فارسی کی تعلیم کے لیے کلکتہ مدرسہ قائم ہوا۔ (سنہ 1784ء) اور مشرقیت کی تحقیق کے لیے سرولیم جونس کی صدارت میں رائل ایشیائی سوسائٹی آف بنگال کی بنیاد پڑی (سنہ 1784ء)۔

علوم مشرقی کی تعلیم ترقی دینے کے لیے کلکتہ مدرسہ اور بنارس سنسکرت کالج کا قیام ایسٹ انڈیا کمپنی کا پہلا تعلیمی کام تھا۔ اس کے بعد اس نے اپنے لازموں کی تعلیم کے لیے قواعدی طور پر فورٹ ولیم کالج قائم کیا لیکن تعلیم عامہ کی طرف ایک مدت تک کوئی توجہ نہیں کی۔<sup>1813ء</sup> میں بریٹش پارلیمنٹ نے جو چارٹر کمپنی کو دیا اس میں ایک رکنوں کی رکنیت کی رقم تعلیم پر صرف کرنے کی ہدایت کی۔ گوکہ حکومت برطانیہ کی طرف سے اہل ہند کی تعلیم کی ذمہ داری کمپنی پر عائد کی گئی لیکن دس سال تک کوئی عملی قدم نہیں اٹھایا گیا بلکہ یہ بحث چھڑی رہی۔ یہ رقم علوم مشرقی کی تعلیم پر صرف کی جائے یا انگریزی زبان اور جدید علوم کی تعلیم پر سنسکرت کا نصف دسواں ان لوگوں میں سب سے پیش پیش تھا جو چاہتے تھے کہ اس رقم سے سنسکرت کی تعلیم کا ایک کالج کلکتہ میں قائم کیا جائے اور رام موہن رائے اس پارٹی کے سرگروہ تھے جو انگریزی زبان اور جدید سائنس کی تعلیم کا مدرسہ کھولنے پر زور دیتے تھے۔<sup>1821ء</sup> میں کمپنی کی حکومت نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی طرف سے صرف علوم مشرقی کی تعلیم کا انتظام کرے گی۔ چند پنچ کی تعلیم عامہ کی کمی مقرر کی گئی جس نے یہ تجویز کیا کہ کمپنی کے مقبوضہ علاقوں میں جہاں برطانوی رکنوں کی سنسکرت کی تعلیم کے کالج کھولے جائیں ان کے لیے کتب خانے بھی کرائے جائیں اور انگریزی سے علوم جدیدہ کی کتابیں مشرقی زبانوں میں ترجمہ ہوں۔ اس تجویز کے مطابق کلکتہ مدرسہ اور بنارس سنسکرت کالج کے علاوہ شمال مغربی صوبے میں آگرہ کالج اور دہلی کالج قائم ہوئے۔

لیکن حکومت کی یہ اسکیم مختلف وجوہ سے کامیاب ثابت نہیں ہوئی۔ سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ اکثر مسلمان اور ہندو ..... سرکاری مدرسوں سے اس خیال سے بے گن تھے کہ ان میں پڑھ کر لڑکوں کے مابین خیانت خراب ہو جائیں گے۔ اب رہے وہ طبقے جو انگریزوں کی ملازمت اور قرب حاصل کرنے کے شوق میں اپنے بچوں کو سرکاری مدرسوں میں پڑھانے پر آمادہ تھے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ اس میدان میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے انگریزی سیکھنا ضروری ہے بعض روشن خیال لوگ مثلاً راجدھام موہن رائے ایسے بھی تھے جو انگریزی اور جدید علوم سائنس کی تعلیم کو ہندوستانیوں کی ذہنی ترقی کے لیے ضروری سمجھتے تھے چنانچہ ان لوگوں کی کوشش سے اور ایک نیک دل انگریز ڈیوڈ بیرک <sup>1817ء</sup> مدد سے کلکتہ میں ایک غیر سرکاری مدرسہ ہندو کالج کے نام سے وجود میں آچکا تھا جس میں فارسی اور ہنگامہ کے ساتھ عربی بھی پڑھائی جاتی تھی اور <sup>1824ء</sup> میں بابو گوروپن آدرے نے اور ٹیلر سمیٹری کے نام سے ایک اور ادارہ اسی قسم کا قائم کر دیا تھا۔ مشرقی علوم کے کالجوں میں گفتگو کے طالب علم داخل ہوتے تھے اور ان انگریزی مدرسوں میں طلبہ کی ریل پیل کئی خصوصاً <sup>1829ء</sup> میں جب حکومت نے انگریزی کو سرکاری زبان بنانے کا فیصلہ کر دیا تو یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ اب ان سرکاری مدرسوں کا چلنا ناممکن ہے جس میں خالص مشرقی علوم کی



تعلیم دی جاتی تھی۔ آخر 1835ء میں پُرانی بحث پھر اٹھی اور لارڈ میکالے نے جو اس وقت گورنر جنرل کی کونسل کا ممبر تھو اور تعلیم عامہ کی کمیٹی کا صدر تھا مشرقی تعلیم کی مخالفت اور مغربی تعلیم کی حمایت میں وہ مشہور نوٹ لکھا جو جہالت، تنگ نظری، خطابت اور وکالت کا بے مثل نمونہ ہے۔ لارڈ ولیم بنٹینک نے قطعی طور پر فیصلہ کر دیا کہ حکومت بے انگریزی اور جدید علوم کی تعلیم کے بجائے مشرقی تعلیم کی طرف توجہ کرے گی۔ 1833ء میں ڈاکٹر ڈف نے کلکتے میں پریسیپیٹین مشن کالج کی بنیاد ڈالی اور اس کے بعد بہت جلد ہندوستان میں جا بجا اسی نمونے کے مشنری کالج کھل گئے۔

ابتدائی تعلیم کی طرف کمپنی کی حکومت نے اس دور کے آخر تک کوئی توجہ نہیں کی حالانکہ پُر نے مکتب عام بدامنی اور معاشی خستہ حالی کے زمانے میں اشر بند ہو چکے تھے۔ مسیحی مبلغوں اور بعض ہندوستانی حامیان تعلیم نے کلکتے کے آس پاس کچھ مدرسے جاری کیے۔ مگر ظاہر ہے کہ ان سے کیا کام چل سکتا تھا۔ اسی طرح صنعتی تعلیم اور مشینوں کی تعلیم سے اس حکومت نے جسے اپنی تاجرانہ ذمیت کی وجہ سے نا شعوب کی طرف خاص توجہ کرنی چاہیے تھی سخت غفلت برقی۔ صرف طبی تعلیم کی طرف ضرورتاً تھوڑی بہت توجہ ہوئی۔ چنانچہ 1807ء میں کلکتے میں ایک میڈیکل اسکول موجود تھا۔ جس میں ہندوستانی زبان میں تعلیم دی جاتی تھی۔ 1835ء میں کلکتہ میڈیکل کالج اور 1845ء میں بمبئی میں گرانٹ میڈیکل کالج قائم ہوئے جن میں انگریزی ذریعہ تعلیم تھی۔ انجینئری کی تعلیم کے لیے سارے ہندوستان میں صرف ایک ادارہ رٹھ کی میں ٹامسن انجینئرنگ کالج کے نام سے 1874ء میں قائم کیا گیا۔

غرض اسی عہد میں انگریزوں کی تعلیمی جدوجہد اس قدر محدود نہ ہو سکی اور غیر منظم تھی کہ وہ ہندوستانی تہذیب پر کوئی گہرا اور بنیادی اثر نہیں ڈال سکی۔

جہاں تک فنون لطیفہ کا تعلق ہے ایسٹ انڈیا کمپنی کا عہد حکومت قدرتی طور پر بالکل تہی دست نظر آتا ہے۔ اس لیے کہ انیس گلو انڈین سوسائٹی پر دولت مند تاجروں کا رنگ چھ یا ہوا تھا جو ان کے سوا کسی قدر کو جانتے تھے تو مادی لذت کی قدر کو۔ ذوق جمال کا ان کی زندگی میں کوئی دخل نہ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ کمپنی کے ملازموں میں اٹھارہویں صدی کے آخر سے تعلیم یافتہ اور ہندو تہذیب انگریز داخل ہونے لگے تھے اور ان میں جس طرح علمی مذاق کے لوگ موجود تھے اسی طرح اکا دکا جمالی ذوق رکھنے والے بھی نکل آتے تھے لیکن علمی کام تو تھوڑا بہت بغیر حکومت یا پبلک کی سرپرستی کے بھی ہو سکتا ہے، فنون لطیفہ کی ترقی ایسی قدری کی نصاب میں بہت مشکل ہے۔ اس کا تو پتہ چلتا ہے کہ زوفنی ٹامسن، ہکی، ٹامسن ڈینیئل اور اس کا بھتیجا ولیم ڈینیئل جو اس زمانے کے مشہور مصور تھے ہندوستان آئے تھے اور سر جو شوارینا لڈس اور نارنگ کوٹ کی بھی



بعض تبادلات بھی تھیں لیکن مغربی معنوی کے قدر دانوں کا اس وقت بہت سی محدود تھی ہندوستانی  
 رئیسوں کے درباروں خصوصاً دربار اور میں یورپی مشوروں سے کچھ شبہ نہیں بنوالی تھیں لیکن کسی نے بھی مستقل  
 طور پر ان کی سرپرستی نہیں کی شوقیہ موسیقی، ناچ، تھیٹر وغیرہ کا رواج انگریز سوسائٹی میں تھا لیکن ان میں سے کوئی  
 چیز ہندوئی معاشرے تک نہیں پہنچی تھی۔ غالباً شیخ کی ترتیب کا طریقہ وابد علی شاہ کے دربار کے تھیٹر میں گریزوں  
 سے لیا گیا۔

۱۸۴۰ء کے بنائے میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے انیسویں صدی کے آغاز تک اس پرزگی کی طرز کی نقل  
 کی جو سوھویں صدی سے ہندوستان کی یورپی نوآبادی میں رائج تھی۔ اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں  
 بہت سی پبلک ہاؤسنگ گریڈ انجینئروں کے نقشوں کے مطابق بنائی گئیں جو عملاً لندن یا دوسرے انگریز شہروں  
 کی سڑکیوں اور اٹھارھویں صدی میں بنی ہوئی سڑکیوں سے ماخوذ تھیں۔ کلکتہ کا گرجا جو ۱۷۸۷ء میں ختم ہو  
 اپنے رکارڈ کے حالات سے یہ کہہ سکتا ہے کہ سنٹ ایسٹس چرچ کی نقل ہے جس کا نقشہ گھنٹن کے مشہور ماہر تعمیر  
 ہیں نے کیا تھا۔ سی۔ گورنمنٹ ہاؤس جو ۱۸۰۳ء میں بنایا گیا، ڈربی شائر کے کیدل سٹن ہال کی نقل ہے۔  
 انیسویں صدی کے نصف اول میں اکثر عمارتیں نیاں بنائیں گئے طرز کے گرجے ہوئے چرچے ہیں جس میں کھلی  
 طرز کا رد کاروبار، دن و رات کے ستونوں کی فضا اور فیصدی تدبیرات سب سے نمایاں خصوصیات ہیں۔  
 غالباً حال ہندوستانی بھی اس مغربی طرز کے مکان نمونے سے تھے لیکن بسنی نواز اور ہندوستانی طرز کے  
 متعلقہ جگہ کا زمانہ ابھی تک نہیں آیا تھا۔ بہت دور میں آصف آباد کے زمانے کی عمارتیں خصوصاً آبادی  
 اور روئی دروازے کی سادگی اور حسن میں سب میں بعض لوگوں کے نزدیک مغربی طرز تعمیر کا شریک ہوتا ہے۔  
 اگرچہ انگریزی تعمیر اور انگریزوں کا مغربی اثر بہت ہی محدود تھا پھر بھی کم سے کم ہنگال میں زیادہ  
 اسی کی وجہ سے ہندو سوسائٹی میں یہ موبہ ساج کی اہم اصلاحی تحریک شروع ہوئی جس کے بانی رام موہن رائے تھے۔  
 مگر حقیقت میں عام ہندوستان یوں کی زندگی پر مغربی تہذیب کے جس پہلوئے گہرا اثر ڈلا وہ اس کے  
 مادی وسائل تھے۔ جدید اسلحہ جنگ اور فوجوں کی تنظیم کو جو مغرب کا سب سے بڑا تحفہ تھا جس کی بدولت  
 اسے ہندوستان میں تسلط حاصل ہوا، اس قدر قبولیت حاصل ہوئی کہ ہندوستان کی ہر ریاست نے مقبلاً  
 انھیں اختیار کرنا شروع کر دیا۔ دہلی کی کشتیوں کی آمدورفت نے جو ۱۸۲۳-۲۴ء میں شروع ہوئی سمندر کے  
 سفر کو مقابلاً آسان کر دیا جس سے ہندوستانیوں کو غیر ملکوں میں جانے والے خیالات کو وسعت دینے کا  
 موقع ملا۔ اس عہد کے آخر میں گیس کی روشنی، ریل اور، برقی بجلی ہندوستان پہنچ گئے۔ ریل کی پہلی لائن بمبئی اور  
 نھانے کے درمیان ۱۸۵۳ء میں اور اس کے بعد کلکتہ اور رانی گنج کے درمیان ۱۸۵۵ء میں کھلی۔ تھار پتی کا

مسئلہ لکھتے سے پہلے، مدراس اور اٹلک تک 1854ء میں شروع ہو۔ اسی سال بڑے بڑے شہروں میں سرکوب  
پرگنوں کی روشنی کا انتظام ہوا۔

غرض اٹھارہویں صدی کے ربع آخر سے مغربی تہذیب کے تھوڑے بہت اثرات ایک محدود  
علاقے میں ہندوستانیوں پر پڑنے شروع ہو گئے تھے لیکن وہ اتنے نہیں تھے کہ ہندوستانی تہذیب کی عام  
شکل میں اور عہد وسطیٰ کی ذہنیت میں جس پر یہ تہذیب مبنی تھی کوئی تبدیلی کر سکیں۔ عہد ہیرن کی ایک جلی سی  
روزندگی کی سطح کے نیچے چپکے چپکے بسنے لگی تھی لیکن ابھر کر سطح پر چھپ جانے کا تو کیا ذکر ہے اس نے اپنے وجود کو  
محسوس بھی نہیں کرایا تھا۔ جدید مغربی تہذیب کی اصلی روح کو دیکھنے اور سمجھنے کا موقع ابھی تک اہل ہند کو نہیں ملا  
تھا۔ اس کی جو نشانیاں ان کے سامنے آئیں زیادہ عیسائی مبلغوں و رتبہ رت پیشہ و کموں کے ذریعے سے  
آئیں جن کو وہ اپنے مذہب، اپنی سیاسی آزادی اور اپنی معاشی فلاح کے لیے خطرناک سمجھتے تھے۔ اس لیے  
قدرتی طور پر انھیں بے تعصبی اور انصاف کی نظر سے نہیں دیکھ سکے تھے۔ غرض عام ہندوستانیوں کے نزدیک  
مغربی تہذیب بھی اس سیاسی اور معاشی دباؤ کی طرح جو انگریز ہندوستان پر ڈال رہے تھے، قابلِ بڑاشت  
بوجھ کی حیثیت رکھتی تھی۔ چنانچہ جو حرکت مذہبی ہندوستانی سپاہیوں نے انگریزی حکومت کا خاتمہ کرنے  
کے لیے کی اس کے اسباب میں سے ایک مغربی تہذیب کی نفرت بھی تھی۔

## سانواں باب

# مغربی تہذیب اور اس کا انگریزی روپ

۱

یورپ کے ملکوں سے ہندوستان کا سابقہ ۱۴۹۸ء سے شروع ہوتا ہے جب کہ واسکو ڈی گاما نے اس امید کے پاس سے گزرنے والا بحری راستہ دریافت کیا۔ اس سے پہلے ہندوستان اور یورپ کے ملکوں میں عرب اور شام کے ذریعے تجارت ہوتی رہتی تھی مگر براہ راست کسی قسم کے تعلقات نہیں تھے۔ صرف یونانیوں سے عہد قدیم میں ہندوستان کو دوبارہ واسطہ پڑا۔ ایک دارائے اعظم کے زمانے میں جب ہندوستان کا شمال مغربی حصہ اور یونانیوں کی ایشیائے کوچک کی نوآبادیاں دونوں ایرانی سلطنت میں شامل تھیں، دوسرے سکندر اعظم کے حملے کے بعد جب کہ یونانی سردار کچھ عرصے تک ہندوستان کے ایک حصہ پر حکومت کرتے رہے۔ مگر یہ تعلق اتنے تھوڑے دن رہا اور اس نے دونوں ملکوں کی تہذیبی زندگی پر اتنا کم اثر کیا، کہ ہم سے نظر انداز کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان اور یورپ کے تعلقات کا آغاز پندرہویں صدی عیسوی سے ہوا۔ اس وقت سے لے کر انیسویں صدی کے وسط تک پرتگال، ڈنمارک، ہالینڈ، فرانس اور انگلستان کے مابعد کی سیاسی اور تجارتی جدوجہد ہندوستان میں جاری رہی مگر اس کے بعد رفتہ رفتہ اور سب قومیں ایک ایک کر کے سامنے سے ہٹ گئیں اور انگریزوں کے لیے میدان صاف ہو گیا۔ انھوں نے نہ صرف ہندوستان کی بحری تجارت پر پورا قبضہ کر لیا بلکہ ہندوستان کے انتشار اور بد امنی سے فائدہ اٹھا کر بڑے بڑے علاقوں میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ مگر جہاں تک تہذیبی زندگی کا تعلق ہے اٹھارہویں صدی کے آخر تک وہ خود ہی ہندوستان سے متاثر ہوتے رہے، اپنا کوئی اثر ہندوستان پر ڈالنے کی نہ ان میں اہلیت تھی اور نہ انھیں کوئی فکر تھی۔ ۱۷۷۳ء یعنی جب سے کہ برطانوی پارلیمنٹ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی نگرانی اپنے ہاتھوں میں لی اور بہتر دل و دماغ کے انگریز کمپنی کی سول سروس میں آنے لگے مغربی تہذیب کے ذہنی اور مادی پہلوؤں کے اثرات ہندوستان پر پڑنے لگے۔ لیکن ایک تو ان کا دائرہ محدود تھا اور پھر اس محدود دائرے میں بھی وہ عام ہندوستانی



زندگی میں کوئی نمایاں تبدیلی نہ کر سکے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی شورش کے بعد اہمیت مختلف وجوہ سے جن کام آگے چل کر ذکر کریں گے، ایک انقلاب عظیم واقع ہوا۔ انگریزی حکومت کے ساتھ ساتھ مغربی تہذیب سارے ملک پر چھا گئی اور اس نے ہندوستان کی ساری تہذیبی زندگی کو درہم برہم کر دیا۔ اس انقلاب کا جائزہ لینے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم انقلاب کے بانی انگریز قوم کی سیرت اور اس مغربی تہذیب کی خصوصیات سے تھوڑی سی واقفیت حاصل کر لیں جسے وہ اپنے ساتھ لائی تھی۔

۱

یورپ میں تہذیبی زندگی ایشیا کے بہت بعد ن قوموں کی بدولت شروع ہوئی جو ایشیائی ملکوں سے جا کر وہاں آباد ہوئیں۔ حضرت مسیح سے ایک ہزار سال قبل جب کہ ایشیا کے بہت سے ملک تہذیب و تمدن کی دولت سے مالا مال تھے، بڑا عظیم یورپ میں ابتدائی زندگی کی تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ اسی زمانہ میں آریہ قبائل جن میں سے بعض ایران اور ہندوستان میں شاندار تہذیبوں کی بنیاد ڈال چکے تھے وسطی اور جنوبی یورپ میں پہنچے۔ انھوں نے یونان میں یونانی تہذیب کی اور روم میں رومی تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ یہ دو بڑے مرکز تھے جہاں سے تہذیبی اثرات رفتہ رفتہ سارے یورپ میں پھیلے۔ یونان اور روم کی تہذیبوں میں ہمیں یورپ کی سیرت اجتماعی کی بعض ایسی خصوصیات نظر آتی ہیں جو اس کے بعد ہر عہد میں کم و بیش باقی رہیں اور آج بھی مغربی تہذیب میں موجود ہیں۔

یورپ میں انسان کو ایشیا کے اکثر ملکوں کے برخلاف اپنی زندگی کو قائم رکھنے اور آرام دہ بنانے کے لیے فطرت کی قوتوں سے سخت کشمکش کرنی پڑی۔ اس لیے اس کے تصور حیات میں عین کو فکر واحد سے زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی۔ فکر و احساس کا وہ امتزاج، فطرت سے ہم آہنگ ہونے کا وہ شعور جس سے قدیم ہند کا مذہبی فلسفہ وجود میں آیا اہل یورپ میں موجود نہیں تھا۔ اُن کے یہاں توجہ خیالات و دنوں کو عمل اور ارادے کا تابع ہونا، بڑا اہم ہے کہ یونان اور روم دونوں کی حیات اجتماعی کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ ریاست پر قائم ہوئی جو جماعت کی قوت ارادی کا منظر ہے۔ مگر جغرافی اور تاریخی وجوہ سے ریاست کی شکلیں دونوں جگہ جگہ اُجڑا ہو گئیں جس کی وجہ سے ان کی تہذیبوں میں بھی بہت فرق پیدا ہو گیا۔

یونان کا ملک چھوٹی چھوٹی وادیوں میں بٹا ہوا ہے جنہیں اونچے اونچے پہاڑ ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں۔ اس لیے وہاں چھوٹی چھوٹی شہری ریاستیں قائم ہوئیں جن میں جمہوریت کو نشوونما پانے کا موقع ملا۔ ان میں سب سے مشہور ایتھنس کی ریاست ہے جس کی تہذیب دنیا میں یونانی تہذیب کے نام سے مشہور ہوئی، مختلف زمانوں میں مختلف شکلیں اختیار کیں۔ لیکن ان سب میں جمہوریت کی حقیقی روح موجود

تھی یعنی جمہور خودیوان کے بھروسے کے آدمی حکومت کرتے تھے۔ یہ خلاف اس کے روم کی ریاست جس کا آغاز شہری جمہوری ریاست کی حیثیت سے ہوا تھا۔ بہت جلد شمالی اور جنوبی اٹلی کے وسیع میدانوں میں پھیل گئی اور چند صدی کے اندر لڑائیوں کے ایک طویل سلسلے کے بعد (150 ق. م) اپنے حریف کارٹھیج کی سلطنت کا خاتمہ کر کے ایک وسیع سلطنت بن گئی جس کی قلمرو میں بحیرہ روم کے پورے ایشیائی، افسریقی ساحلوں کے کل ممالک اور جزائر برطانیہ شامل تھے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ یونان کی طرح یہاں حقیقی جمہوری حکومت اس زمانے میں قائم ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ ایک عرصہ تک برائے نام جمہوریت رہی جس میں اصولاً غلاموں کو چھوڑ کر روم کے کل شہریوں کو حکومت کے انتخاب میں ووٹ دینے کا حق حاصل تھا لیکن عملاً اس کا طبقہ حکومت کرتا تھا۔ سنہ عیسوی کے آغاز سے کوئی نصف صدی پہلے قیصر آگسٹس نے شاہی حکومت کی بنیاد ڈالی جو سلطنت کے خاتمے تک قائم رہی۔

جمہوریت نے یونان میں فرد کی زندگی کو خاص اہمیت دے دی۔ کچھ تو اس وجہ سے اور کچھ ایشیائی تہذیبوں کے اثر سے، جن سے اس ملک کو برابر سابقہ پڑتا رہتا تھا، یونان نے اپنے نصب العین فرد کی تہذیب نفس کو بنالیا۔ لیکن چونکہ مذہبی روح یہاں کمزور تھی اور مذہب کے بعد فرد کی اندرونی ذہنی تربیت کا کام ذوق جمال ہی دے سکتا ہے۔ اس لیے انفرادی تہذیب نفس نے یونانیوں کے یہاں جمالیاتی تہذیب کی حیثیت اختیار کر لی جس کے معنی صرف یہی نہیں کہ انھیں فنون لطیفہ سے بہت شوق تھا بلکہ وہ جہانی اور نفسی قوتوں کی ہم آہنگ تربیت سے انسان کی زندگی کو آرٹ کا نمونہ بنانے کی کوشش کرتے تھے فلسفیانہ فکر نے بھی یونانیوں کے یہاں بڑی ترقی کی لیکن فیثا غورث اور افلاطون کو چھوڑ کر، جو ایشیائی اثرات سے متاثر تھے، یونانی فلسفیوں کا اور عام طور پر یونانیوں کا مقصد کائنات کے بنیادی اسرار کا دریافت کرنا نہیں تھا بلکہ انسان کی قوت خیال کی تربیت کرنا، عالم طبیعی کے حقائق کا معلوم کرنا اور عمل زندگی کے اصول کا متعین کرنا۔

یہ خلاف اس کے روم میں جہاں فرد اجتماعی مشین میں محض ایک پرزے کی حیثیت رکھتا تھا تہذیب کا نصب العین ایک عالمگیر سلطنت کا قیام تھا اور ایک مفصل اور مکمل نظام قانون کا نفاذ جس کے ذریعے ”رومی امن“ یعنی رومیوں کا تسلط ماتحت قوموں پر قائم رکھا جاسکے۔

یونانی شہری ریاستوں کا خاتمہ سکندر اعظم کے ہاتھوں ہوا جس نے کل یونان، مشرق قریب اور مشرق وسطیٰ اور ہندوستان کے ایک حصہ کو فتح کر کے ایک زبردست سلطنت تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس کے مرنے کے بعد یہ سلطنت اس کے سرداروں میں تقسیم ہوئی۔ ایک۔ ایک مصر اور مقدونیہ کی یونانی ریاستیں قدیم

یونانی تہذیب کی حامل رہیں لیکن ولادت مسیح سے کچھ دن پہلے روم نے ان سب علاقوں کو فتح کر لیا اور یونانی تہذیب محکوم کی آب و ہوا میں مرجھا کر رہ گئی۔

اب بحیرہ روم کے جنوبی مشرقی اور مغربی ساحلوں کے علاقوں اور جزائر پر رومیوں کی حکومت تھی۔ عیش و عشرت کی زندگی نے رفتہ رفتہ رومیوں کو نگہا کر دیا۔ ان میں وہ دور درت قوت عمل خصوصاً سپاہیانہ روح باقی نہیں رہی اور انھوں نے اپنی فوجوں میں غیر قوموں کو بھرتی کرنا شروع کیا۔ اور مشرقی اور وسطی یورپ میں جنگجو جرمن قومیں گوتھ وغیرہ اور وینڈاں اور سن قبائل شمال میں آکر بس گئے تھے اور انھوں نے رومی سلطنت کے مقبوضات پر حملے شروع کر دیے تھے۔ اپنے مشرقی علاقوں کو جو روم سے بہت دور تھے ان حملوں سے بچانے کے لیے رومی شہنشاہ قسطنطین نے اپنے بے باک سفورس کے کنارے قسطنطنیہ کا شہر بسایا (1324ء) اور اسے دار السلطنت بنایا۔ اس کا نتیجہ ہوا کہ اب سلطنت کے مشرقی حصے کے بچے مغربی حصے میں حملوں کا زور بڑھ گیا۔ آگے چل کر جب مغربی حصہ ایک علیحدہ حکمران کے ماتحت ایک خود مختار سلطنت بن گیا تو بیرونی حملوں نے بہت جلد اس سلطنت کا خاتمہ کر دیا لیکن مشرقی رومی سلطنت بدستور قائم رہی۔

یورپ کی تہذیبی تاریخ میں شہنشاہ قسطنطین اس وجہ سے اور زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ اس نے عیسائی مذہب قبول کر کے ایک نئی تہذیبی قوت کو جو مدت سے یورپ میں اپنا قدم جمانے کی کوشش کر رہی تھی، شاہی حمایت میں لے لیا۔ اس میں دو بڑے فرقے تھے۔ ایک یونانی جس کا مرکز قسطنطنیہ تھا۔ دوسرا عیسوی جس کا مرکز روم تھا۔ رفتہ رفتہ یہ فرقے دو جدا گانہ سیاسی اور تہذیبی متفقوں میں بٹ گئے۔ ان میں سے مشرقی رومی سلطنت کا علاقہ یونانی کلیسا کے زیر اثر تھا۔ یہاں یونانی زبان رائج تھی۔ اور قدیم یونانی تہذیب کے بچے کچھ عناصر میں عیسوی مذہب اور دوسرے مشرقی اثرات کا پیوند لگانے سے ایک جدا گانہ تہذیب بن گئی تھی جو بازنطینی تہذیب کہلاتی تھی۔ مغربی رومی سلطنت کے علاقے میں رومی یا کیتھولک کلیسا کا زور تھا۔ دراصل عیسوی مذہب کی حیثیت حاصل تھی۔ رومی کلیسا نے قدیم روم کے بعض مذہبی عناصر کو اپنے اندر داخل کر لیا تھا، اپنے مذہبی قانون کے ساتھ ساتھ ایک حد تک رومی قانون کو بھی برقرار رکھا تھا، لیکن کلاسیکی عہد کے فلسفے اور دوسرے علوم کو مذہبی عقائد کے لیے خطرناک سمجھ کر مٹانے کی کوشش کی تھی۔ اس طرح جو مذہبی تہذیب وجود میں آئی حقیقت میں وہی عہد وسطی کی یورپی تہذیب کہلانے کی مستحق ہے۔ اس لیے کہ بلقان کے ممالک کو چھوڑ کر سارے یورپ میں اسی کا دور دورہ تھا۔

جب چھٹی صدی عیسوی کے شروع میں مغربی رومی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تو یورپ میں انتشار



اور بد امنی کا دور شروع ہوا۔ شمالی اطالیہ میں گاتھ قوم اور وسطی اور مغربی یورپ میں دوسری جرمن قوموں فرانک وغیرہ نے اپنی اپنی ریاستیں قائم کر رکھی تھیں جو آپس میں اور دوسری ہمسایہ قوموں سے بڑی بڑی تھیں۔ اس زمانے میں امن اور تہذیب کا علمبردار کیتھولک عیسوی مذہب تھا جس نے رفتہ رفتہ اس انتشار کو دور کر کے یورپ کی زندگی میں وحدت پیدا کر دی جو سیاست کے میدان میں حقیقی وجود رکھتی تھی۔ روما کی تاریخی مرکزیت سے فائدہ اٹھ کر وہاں کا بشپ سب عیسائیوں کا سردار بن گیا اور اسے پوپ کا لقب اختیار کر لیا۔ اس طرح رومی کلیسا کی بنیاد پڑی جس نے رفتہ رفتہ سارے یورپ میں مذہبی تبلیغ کر کے جرمن قوموں اور دوسری قوموں کو عیسائی بنایا اور ان سب سے اپنا اقتدار تسلیم کر لیا۔ 1800ء میں پوپ نے جرمنوں کی فرانک قوم کے حکمران کارل کو عام طور پر شارلمین کے نام سے مشہور ہے "مقدس رومی سلطنت" کا حکمران بنا دیا۔ امونلا کیتھولک ممالک یعنی جنوب مشرقی حصے کو چھوڑ کر سارا یورپ اور جزائر برطانیہ اس سلطنت میں شامل تھے لیکن عملیہ رومی کلیسا کے یہاں سے متنبہ کی حیثیت رکھتی تھی جس کے اقتدار کو خود مختار حکمران محض برائے نام تسلیم کرتے تھے۔ یوں تو عہد وسطی کی یورپی تہذیب کی بنیاد رومی کلیسا کے قیام سے پڑ چکی تھی مگر اسے استحکام مقدس رومی سلطنت کی تاسیس سے حاصل ہوا جب کہ کلیسا کو اپنے اقتدار کو مکمل کرنے کے لیے سیاسی آلہ ہاتھ لگایا تھا۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں عہد وسطی کی یورپی تہذیب ایک قسم کی مذہبی تہذیب تھی۔ اس زمانے میں جذباتی لاطینی قوموں اور تخیلی جرمن قوموں کے ذہن پر رہبانانہ طرز کی مذہبیت غالب آگئی تھی جو دراصل ایشیائی ذہن کی ایک دہلی ہوئی کمزوری ہے اور عہد تنزل میں ابھرا آیا کرتی ہے۔ بہر حال اس زمانے میں اہل یورپ روحانی نجات کو زندگی کا سب سے بڑا مقصد اور ایمان و عقیدت، عبادت و ریاضت اور ان سب سے بڑھ کر روحانی پیشوا کی اطاعت کو اس کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ علوم و فنون کی کسب و بازار کی شہمی۔ عوام و رئیس سب عام طور پر جاہلی ہوتے تھے۔ صرف پادری مذہبی علوم، قانون طب و رتہ ذونا در کلاسیکل ادب سے واقف تھے۔ عام بدذوقی کے باوجود مذہبی جذبے نے کلیسا کے سامنے میں موسیقی، مصوری اور فن تعمیر کو ترقی دی تھی اور بہت سے گاتھک طرز کے گرجے جو اس عہد میں تعمیر ہوئے دنیا کی بہترین عمارتوں میں شمار ہوتے ہیں۔ یورپ کے عہد وسطی کو جو تاریخی کارنامہ کہا جاتا ہے، اس سے یہ مراد نہیں کہ اس زمانے میں تہذیب کی روشنی بالکل مفقود تھی بلکہ یہ ہے کہ ایک تو یہ روشنی صرف ایک چھوٹے سے طبقے تک محدود تھی۔ دوسرے یہ کیتھولک کلیسا کے مقرر کیے ہوئے اذعان و عقیدے کی "مذہبی روشنی" تھی جو ذہن انسانی کے صرف ایک گوشے کو منور کرتی تھی اور سب میں اندھیرا رکھتی تھی بعض

اور شاہدے کو اجازت نہ تھی کہ اس پرانے چراغ کی بجلی کو درست کر سکے یا اس میں تیل ڈال سکے۔  
 گیارھویں اور تیرھویں صدی کے درمیان جہاں عہدِ وسطیٰ کی تہذیب کی معاشی اور سیاسی بنیادیں  
 کمزور ہو رہی تھیں وہاں اس کی ذہنی بنیاد بھی اپنی شروعات ہو گئی تھی۔ جو پہرہ رومی کلیسا نے عیسائیوں کے ذہن  
 پر بٹھا رکھا تھا اسے مختلف اثرات نے مل کر اٹھا دیا تھا۔ ان میں سے عرب مسلمانوں کی عقلی اور عملی روح کا اثر  
 جو اسپین کی راہ سے پہنچ رہا تھا اور کلاسیکی علوم کا اثر جو صیسی جنگوں کے دوران بازنطین سے آیا تھا خاص  
 اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کی وجہ سے لوگوں میں علمی تحقیق اور غور و فکر کا وہ پیدا ہو گیا اور کلیسا کے خوف سے  
 کھلم کھلا نہ سہی مگر چپکے چپکے وہ ذہنی عقیدے کو بھی عقل اور تجربے کے معیار پر پرکھنے لگے۔ رومی کلیسا نے  
 مختلف ملکوں میں مذہبی عدالتیں قائم کیں۔ اذعانِ عقائد سے خفیہ سا انحراف کرنے والوں اور کٹنس و  
 فلسفے سے رغبت رکھنے والوں کو عبرتناک سزائیں دی جاتی تھیں۔ لیکن علمی تحقیق اور جستجو کی روشنی طرح نہ  
 رک سکی۔ ۱۴۵۳ء میں جب عثمانی ترکوں نے قسطنطنیہ کو فتح کر کے مشرقی رومی سلطنت کے سچے کچھے آثار کا  
 خاتمہ کر دیا اور قسطنطنیہ کے عیسائی علماء بھاگ کر انپنی کتا بوں سمیت اطالیہ پہنچے تو یہاں اور پھر رفتہ رفتہ  
 یورپ کے دوسرے ملکوں میں یونانی علوم خصوصاً سائنس اور فلسفہ کا اور زیادہ چرچا ہوا۔ عام طور پر نشاۃ  
 ثانیہ کی تحریک کا جیسے عہدِ وسطیٰ کا مقلع اور عہدِ جدید کا مطلع کہنا چاہیے، آغاز اسی واقعے سے سمجھا جاتا ہے۔  
 اس کے تھوڑے ہی دن بعد جرمنی کے عالم دین مارٹن لوتھر نے تجدیدِ مذہب کی تحریک شروع کر کے  
 اس انقلاب کی تکمیل کر دی جو نشاۃ ثانیہ کی بدولت یورپ کی تہذیبی زندگی میں ہوا تھا۔

## ب

دراصل نشاۃ ثانیہ، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے یورپ ذہن کی ان خصوصیات کا دوبارہ ابھرنا  
 تھا جن کو رومی کلیسا نے چند صدیوں تک دبائے رکھا تھا۔ تجربے، مشاہدے اور عقل کی قوتیں جنہیں کلیسا کے  
 استبدادی عقیدے نے پایہ زنجیر کر رکھا تھا پھر آزاد ہو گئیں۔ جوشِ حیات اور ذوقِ عمل کے سوتے جنہیں  
 جبری ربیانیہ نے بند کر دیا تھا پھر کھل گئے اور اہل یورپ بڑے زور شور سے عام طبعی کی تسخیر اور ایک  
 شاندار تمدن کی تعمیر کے لیے جدوجہد کرنے لگے۔

مگر عہدِ وسطیٰ کی تہذیب نے ظاہری رسوم و عبادات کی سطح کے نیچے اہل یورپ خصوصاً جرمن اقوام  
 کے دل میں دینداری کے ایک گہرے جذبے کو بیدار کر دیا تھا جس کو یہ دنیا داری کا سیلاب اپنے ساتھ بہا کر  
 نہیں لے جاسکا۔ یہی مذہبی روح تھی جو نئی انقلابی تحریک سے متاثر ہو کر تجدیدِ مذہب کی شکل میں ظاہر  
 ہوئی۔ سو لھویں صدی میں جرمنی کے مارٹن لوتھر نے رومی کلیسا کی اطاعت سے انکار کر دیا اور پروٹسٹنٹ

مذہب کی بنیاد ڈالنے یعنی براہ راست بائبل کے مطالعے اور صرف اسی کی پیروی پر زور دیکر مذہب کو بلا توسط عہد و معہد کے درمیان ایک قبیح رشتہ بنا دیا اس سے ایک طرف تو مذہب ہی عہدے میں سادگی، تازگی اور زور پیدا ہو گیا دوسری طرف ریاست کے اس مادی نظریے کی رکھل گئی کہ مذہب ایک انفرادی چیز ہے اسے اجتماع زندگی کی بنیاد نہیں بنانا چاہیے۔ اس نظریے نے یک دہل میں نہیں بلکہ تقریباً ایک صدی میں جس کے دوران میں مذہبی جنگوں نے یورپ کو تباہ کر ڈالا تھا، نشوونما پائی اور جدید مغربی مذہب کی بنیاد قومیت و فرقہ ریاست پر رکھ کر عہد وسطیٰ سے قطع تعلق کی تکمیل کر دی۔ پروٹسٹنٹ مذہب کی ایک دوسری شکل کیلون کی تعمیر سے وجود میں آئی جس نے فرد کی آزادی پر بہت زور دیا۔ اس جدید مغربی مذہب پر جس نے عہد وسطیٰ مذہب کی جگہ لے لی تھی جامع تبصرہ کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے۔ ہمیں صرف ان بنیادی اصولوں پر ایک نظر ڈالنی ہے جس پر اس کی تعمیر ہوئی تھی۔ یہ اصول کم و بیش وہی تھے جن پر قدیم یونانی اور رومن مذہب کی بنا رکھی گئی تھی یعنی :-

- 1 اجتماع زندگی کا مرکز ریاست کو قرار دینا۔
  - 2 مذہب کو انفرادی چیز سمجھ کر ریاست سے الگ رکھنا۔
  - 3 فرد کو مذہبی اور مذہبی آزادی و ایک مذہب سیاسی آزادی دینا۔
  - 4 علم کی بناء عقل و تجربے پر رکھنا درست کا مقصد تفسیر قدرت و مادی تمدن کی ترقی کو قرار دینا۔
- پہلے دو اصول پر یورپ کی تقریباً سب ریاستیں عہد جدید میں تعلق ہو گئیں کیونکہ ایک ریاستوں، خصوصاً اطالیہ میں مولانا مذہب کو ریاست سے الگ نہیں کیا گیا لیکن عمداً دیاب جن کلیسا کا دخل کا بہر حکومت میں محض بنے نام رہ گیا جہاں تک ریاست کی تشکیل کا تعلق ہے جدید یورپ کے سامنے دو نمونے تھے۔ ایک یونان کی شہری جمہوری ریاست کا دوسرا روم کی سلطنت کا۔ پہلی قسم کی ریاست یورپ میں ۱۷۰۰ء ہو رہی تھی جس کی بڑے بڑے ممالکوں میں جنھیں جغرافیہ حدود نے ایک دوسرے سے الگ کر دیا تھا جداگانہ ریاستیں قائم ہوئیں جن میں سیاسی وحدت نے رفتہ رفتہ تہذیبی اور لسانی وحدت بھی پیدا کر دی اور اس طرح جدید قومی ریاست کی بنیاد پڑی۔ سب بڑی بڑی ریاستوں کے سامنے سلطنت یا سامراج کا نصب العین تھا جسے وہ اپنے اپنے وسائل کے مطابق حاصل کرنے کی کوشش کرتی رہیں۔

## 2

بڑا عظیم یورپ کے شمال مغرب میں برطانیہ کا جزیرہ واقع ہے جس کا شمالی حصہ اسکاتلستان اور جنوبی حصہ انگلستان اور وینس پر مشتمل ہے۔ انگلستان کم و بیش ایک مثلث کی شکل رکھتا ہے جو اوپر سے تباہ اور





ذمت کے موقع پر وہ مبالغہ آمیز تعریف ہے اور تعریف کے موقع پر بہت ہی خفیف انہماک رکھنا پسندی سے کام لیتے ہیں۔ خصوصاً اپنی صفات اور کارناموں کے بیان کرنے میں انگریز کا حجاب، تاقل اور طنز آمیزانگہ مشہور ہے۔ غرض ان کے طنز کا مقصد عموماً دوسروں پر حملہ کرنا نہیں بلکہ اپنے جذبات پر پردہ ڈالنا ہوتا ہے اور کبھی اسے آئینہ حرب کے طور پر استعمال بھی کرتے ہیں تو نفرت کے زہر میں سمجھا کر نہیں بلکہ مزاح کے چینیٹوں سے ٹھنڈا کر کے۔ مزاح کا بھی سب سے اہم مصنف انگریزوں کے یہاں ہی ہے کہ جو چیز ناگوار ہے اس کے مضحک پہلو کو نمایاں کر کے تکی اور مایوسی کے جذبات کو دھما کیا جائے۔ دوسرا کام اس سے یہ لیا جاتا ہے کہ جو شخص فکر و عمل کے بندھے میں رہے یا اخلاق و معاشرت کے رسمی معیار سے انحراف کرے خواہ وہ مجنون ہو یا ملکہ مجرم ہو یا مصلح، اسے تضحیک کی زنجیر میں جکڑ کر پھر پرانی ڈگر پر لانے کی کوشش کی جائے۔

غرض انگریزوں کا ضبط اپنی بہترین شکل میں حکیمانہ اعتدال اور درویشانہ صبر اور بدترین شکل میں دہقانہ جود اور بے حسی بن کر ظاہر ہوتا ہے۔

حقیقت میں دہقانیت کا رنگ جو عہد وسطیٰ میں سارے یورپ پر چھایا ہوا تھا، انگلستان میں اور ملکوں کے بہت بعد تک چھایا رہا۔ اس لیے کہ یہ لگ تھلگ جزیرہ ہونے کی وجہ سے براعظم کی تہذیبی تحریکوں کا اثر بہت دیر کے بعد اور بہت کم قبول کرتا تھا۔ بلکہ اب بھی ایک حد تک دہقانیت کی بنیادی صفات انگریزوں کی طبیعت میں موجود ہیں۔ ان میں سب سے نمایاں روایات پرستی ہے۔ ان کی ریاست کا کوئی دستور اس سے لکھا ہوا موجود نہیں ہے بلکہ محض روایات کی شکل میں ہے اور یوں بھی امور عامہ کی تنظیم کے لیے تحریری ضوابط بہت کم ہیں۔ زیادہ تر رواج عام اور روایات قدیم کی پابندی کی جاتی ہے۔ اور ان بن کچھ قوانین کا انگریز دل سے احترام کرتے ہیں۔ دہقانوں کی طرح وہ مذہبی اصول، اخلاقی ضوابط، معاشرتی رواج اور خاندانی دستور میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ سب کو یکساں واجب التعمیل سمجھتے ہیں۔ ان کی کم آمیزی، دیر آشنائی، اجنبیوں سے وحشت، ان کا یہ خیال کہ ریاست دنیا کی واحد ریاست اور ان کی تہذیب دنیا کی واحد تہذیب ہے اور ان کا تصور حیات وہ معیار ہے جس پر ساری دنیا کو پرکھنا چاہیے، سب چیزیں دہقانہ تنگ نظری کا ثروت دیتی ہیں۔

یہ اہل انگلستان کی سیرت کے بنیادی عنصر ہیں جو طبیعت، اثرات و نسلی خصوصیات نے ان میں عہد وسطیٰ کے شرع ہونے سے پہلے ہی پیدا کر دیے تھے۔ اس وقت تک یہاں کی آبادی آئیرین کیلٹ اور مختلف شمالی نسلوں انیگل، سیکسن، جوٹ، ڈین وغیرہ کا مجموعہ مرکب تھی جن میں سے کوئی نسل بھی ابتدائی درجے



سے آگے بڑھی ہوئی نہ تھی۔ پہلی تہذیب قوم جس سے اہل انگلستان کو سابقہ پڑا رومیوں کی قوم تھی جو ان کے ملک کو فتح کر کے ایک مدت تک اس پر حکومت کرتی رہی۔ رومیوں کی بہت بڑی خدمت یہ ہے کہ انھوں نے سارے ملک میں سڑکیں تیار کر کے آمد و رفت میں آسانی پیدا کی اور لوگوں کو امن کی زندگی کا عادی بنایا لیکن اہل انگلستان کی مجموعی سیرت اور تہذیب پردہ کوئی نمایاں اثر نہ ڈال سکے۔ البتہ نارمن قوم نے جو عہد وسطیٰ میں آگرا انگلستان پر قابض ہو گئی تین سو سال کے تسلط میں انگریزی زبان اور مجموعی تہذیب کو بہت کچھ متاثر کیا۔ نارمن بھی شاہ نسل سے تھے مگر ایک مدت سے ہجرت کر کے شمال مغربی فرانس کے صوبہ نارمنڈی میں آباد ہو گئے تھے اور یہاں عہد وسطیٰ کی یورپی تہذیب کے رنگ میں رنگ گئے تھے۔ ان کی بددست انگریزوں میں کچھ نرمی، لوج اور شائستگی پیدا ہوئی۔ یہ اپنے ساتھ بائبل کا نظام لے کر آئے اور اس نے انگلستان کی قدیم دہقانیت کے ساتھ مل کر "جنتا مین" کا تصور پیدا کیا جو اس وقت سے اب تک انگریزوں کا اخلاقی نصب العین ہے۔ بائبل کے پائریانہ اخلاق کا اصل اصول یہ ہے کہ حریف غالب سے عزت کا، دربرابر والے سے انصاف کا برتاؤ کرنا چاہیے اور جب وہ ہتھیار ڈال دے تو اس کے ساتھ حقارت آمیز زخم کے ساتھ پیش آنا چاہیے۔ عہد وسطیٰ میں یہ ضابطہ اخلاق یورپ کے اور ملکوں کی طرح انگلستان میں بھی طبقہ امرا تک محدود تھا۔ وہ ایک دوسرے سے حالت امن اور حالت جنگ میں ہمیشہ شریفانہ اور منصفانہ برتاؤ کرتے تھے۔ لیکن نچلے طبقوں کو اس برتاؤ کا مستحق نہیں جانتے تھے بلکہ ان کے مقابلے میں طاقت کو حق سمجھا جاتا تھا۔ عہد جدید میں رفتہ رفتہ قومی اتحاد کے احساس نے طبقہ داری احساس کو کسی قدر کمزور کر دیا اور قوم کا ہر فرد قانونی اور اخلاقی حیثیت سے مساوی قرار دیا گیا۔ جہاں تک بیرونی اقوام کا تعلق ہے امریکا اور یورپی قومیں جس حد تک وہ انگریزوں سے مشابہت رکھتی ہیں شرافت اور انصاف کے سلوک کی مستحق سمجھی جاتی ہیں مگر ایشیا اور افریقہ کی قوموں کے لیے دوسرا معیار ہے۔ کمزور قومیں نیم تہذیب یا غیر تہذیب کہلاتی ہیں اور ان کے ساتھ سختی یا ذلت کا برتاؤ ہوتا ہے۔ لیکن جو قومیں تلوار کے زور سے اپنا تہذیب ہونا منوالیں وہ عزت کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں۔

کلاسیکی علوم کے احیاء اور نشاۃ ثانیہ کی تہذیبی تحریکیں جنھوں نے بڑا عظیم یورپ میں زندگی کی نئی روح پھونک دی انگلستان تک پہنچتے پہنچتے اس قدر ہلکی ہو گئیں کہ وہ انگریزوں کی سیرت میں کوئی خاص تغیر پیدا نہ کر سکیں۔ اس میں شک نہیں کہ ملکہ الزبتھ کے زمانے میں ادب اور آرٹ کی ایک بڑی تخلیقی لہر شکسپیر کو اپنے دوش پر لیے ہوئے اٹھی۔ لیکن جو ذہنی بیداری نشاۃ ثانیہ نے پیدا کی وہ ایک چھوٹے سے حصے تک محدود رہی۔ یورپی انگریز قوم پر اس تحریک کا اثر ذہنی زندگی میں نہیں بلکہ عملی زندگی میں نظر آتا ہے۔ اس نے



انھیں جہاں رانی اور بھرتی قزاقوں کے بڑے بڑے کارناموں پر ابھارا اور اپنی قومی آزادی کو برقرار رکھنے کے لیے اپنے سے کہیں زیادہ طاقتور حریفوں سے ٹکر لینے کا حوصلہ دلایا۔ ان میں ازبک، ترک، ریلے، عیسائی شخصیتیں پیدا ہوئیں جنہوں نے اسپین کی زبردست سلطنت کے دانت کھٹے کر دیے اور ہسپانی ششم جیسا دنگ بادشاہ جس نے پوپ کی دینی قیادت کی زنجیروں کو توڑ کر پھینک دیا اور انگلستان کا جداگانہ قومی کلیسا قائم کر لیا۔

تجدید مذہب کی جو تحریک جرمنی سے مٹھی مٹھی انگریزوں کے ذہن پر نشہ ڈالنے سے کہیں زیادہ اثر انداز ہوئی لیکن یہ اثر انگلستان کے سرکاری کلیسا کے ذریعے سے نہیں پڑا بلکہ آزاد قوتوں کے ذریعے جو پرتھو کے پروٹسٹنٹ مذہب کے مقابلے میں کیوں کے مذہب سے زیادہ قریب تھے۔ انگلستان کے سرکاری کلیسے نے حقیقت میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ مذہب کے بیچ میں راستہ اختیار کیا۔ یعنی انجیل عقائد کو پرتھو سے لے کر کھیساک کی تنظیم بالکل روشنی میں رکھی۔ مگر یہ دونوں چیزیں عام انگریزوں کی طبیعت سے زیادہ مناسب نہیں تھیں۔ وہ سرکاری کلیسا کی پیر وں فضل ایک قانونی فرض سمجھ کر کرتے تھے اس سے وہ قلبی تعلق نہیں رکھتے تھے جو مذہب کی جان ہے۔ ان میں غریبی روح کو بیدار کرنے والی حقیقت میں پیورٹین تحریک تھی جو مختلف آزاد قوتوں کے ذریعے ملک میں پھیلی اور عام انگریزوں کے دل و دماغ پر چھا گئی۔ یہ مذہبی تحریک کیوں کی حلیم پین تھی۔ وریک اکھڑ، جفاکش اور جنگ جو قوم کے لیے غیر معمولی کشمکش رکھتی تھی۔ پیورٹین مذہب کے نقطہ نظر سے اخلاقی زندگی حق و باطل، مسیح و شیطان کی کشمکش کا نام ہے۔ خدائے تعالیٰ اپنے خاص بندوں کو اس کام پر مامور کرتا ہے کہ شیطان کی قوتوں کو شکست دے کر حق کی حکومت دنیا میں قائم کریں۔ اس جدوجہد میں کامیاب ہونے کا انعام دولت اور حکومت ہے جو نفس الہی سے برگزیدہ قوموں کو عطا ہوتی ہے۔ پیورٹین عقیدے نے جہاں انگریزوں کی سخت کوشی، جفاکشی، ضبط نفس اور خشک مزاجی کو اور سچا کر دیا وہاں ان کے کسب زر کے شوق، ملک گیری کی ہوس کو بھی مذہبی تقدس کا جامہ پہنایا۔ ان کو یقین ہو گیا کہ ان کی قوم خدا کے برگزیدہ بندوں کی جماعت ہے جو دنیا پر حکومت کرنے کے لیے پیدا ہوئی ہے اور سیاست اور تجارت میں ان کی کامیابی خدا کی خوشنودی کی نشانی ہے۔

عقل فلسفے کی لہر جو اٹھارویں صدی میں جرمنی اور فرانس کو بہا لے گئی تھی انگلستان کے رومن سے کمزور ٹوٹ گئی۔ عقلیت نے انگریزوں کو صرف انسانیات، شریک کران کی تمدنی زندگی کے اصول جو پہلے مبہم تھے اب واضح ہو گئے اور ان سے ایک کم و بیش مربوط فلسفہ حیات بن گیا۔ اس کا ذکر ہم آگے کریں گے۔

یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اس فلسفہ زندگی کے تین اہم اجزاء تھے۔ بحریہیت کا علمبائی تصور،

انفرادیت کا اخلاقی تصور اور انفرادی آزادی کا سیاسی تصور جس نے یورپین مذہب کے سائے میں نہ رہی عقیدے کی شکل اختیار کر لی اور جس کی تبلیغ تشدد اور جوش و خروش کے ساتھ ساری دنیا میں کی جائے گی۔

انیسویں صدی میں انگریزی تہذیب کے اُن بنیادی تصورات میں اور زیادہ وسعت اور گہرائی پیدا ہوئی۔ خصوصاً سیاسی آزادی کے تصور کا دائرہ اتنا پھیلا کہ ساری قوم کو محیط ہو گیا۔ یہی نہیں بلکہ عملی طور پر طبقے کے لوگوں کو مساوی سیاسی حقوق حاصل ہو گئے اور معاشی آزادی نے نظام سرمایہ داری کی صورت اختیار کر لی جو انفرادیت کی آخری حد ہے۔ یہ نظام یوں تو صنعتی انقلاب کے بعد یورپ کے سبھی ملکوں میں پہلے سے زیادہ تیز رفتاری سے پھیلنے لگا لیکن جتنی کامیابی اسے انگلستان میں حاصل ہوئی اور کہیں نہیں ہوئی اس لیے کہ یہ ہر لحاظ سے انگریزوں کے قومی مزاج کے موافق تھا۔ "یہ نظام ان کی قوت الٰہی، در قوت عمل کی جولانی دکھانے کا اور ان کے حب، مال، درخت و جانور کو تسکین پانے کا مرقہ دیتا تھا، ملکیت ذاتی کے احترام اور حکومت وقت کے استحکام کی ضمانت کرتا تھا، قوت کی تسبیح شکل کو غالبی مذہبیت کے خوشنما پردے میں چھپاتا تھا، بحریہیت کو اپنا نفسیانہ حرق اور خادیت کو اپنا اخلاقی نصب العین مانا تھا اور اخبارات کے ذریعے عوام کے جذبہ آزادی کو مجروح کیے بغیر ان کو حکمران طبقے کے اشاروں پر چڑھتا تھا۔ مختصر یہ کہ نظام سرمایہ داری انگریز قوم کی فطرت کے ہر تقاضے کو پورا کرتا تھا۔"

لیکن اس کے ساتھ ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ اس صدی میں انگلستان کے سیاسی نظام میں زبردست تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ طبقہ امراء کی بلا شرکت غیرے حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ نہ صرف متوسط طبقے بلکہ پچھلے طبقے نے بھی سیاسی حقوق میں برابر کا حصہ حاصل کر لیا۔ تہذیبی و مذہبی دولت دراصل طبقہ شریف ہی کے ہاتھ میں رہی مگر اس میں سے بھی عوام کو اتنا تو دین ہی پڑا کہ وہ جانوروں سے کچھ بہتر زندگی بسر کر سکیں۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ ریاست کے اقتدار میں اضافہ ہو اور انفرادی آزادی پر پابندیاں عام کی جائیں۔ چنانچہ ریاست نے مزدوروں کی اجرت، آراضی کے استعمال، مکانوں کی تعمیر کے قواعد و ضوابط بنائے، نئے نئے محصول عائد کیے، مفت اور جبری تعلیم رائج کی۔ غرض فرد کی زندگی کے مختلف شعبوں میں مداخلت شروع کر دی۔ لیکن یہ تبدیلیاں آہستہ آہستہ نہایت احتیاط سے کی گئیں تاکہ باضی سے رشتہ ٹوٹنے نہ پائے۔ انفرادیت کا نصب العین ترک نہیں کیا گیا لیکن اس کے پہلو بہ پہلو قومی ریاست اور اس کے برتر حقوق کا تصور بھی پیدا ہو گیا اور ان دونوں میں مصالحت کی کوشش کی جانے لگی۔

یہ خارجی تبدیلیاں اس تغیر کا مظہر تھیں جو انگریزوں کے نفس کی گہرائیوں میں واقع ہو رہا تھا اور اپنے

نقطہ نظر اور دائرہ عمل کو وسیع کر رہا تھا۔ اس کا اظہار اب مذہبی زہ خشک کی شکل میں نہیں بلکہ سیاسی قومی جوش کی شکل میں ہو رہا تھا۔ اس کا مطلع نظریہ محض رینڈارٹ مہذب اور خوشحال بنانا، اس کی سیاست روئے زمین پر قائم کرنا، اس کی تہذیب کو اور اس کے مخصوص جمہوری اداروں کو پھیلانا۔ اس تحریک نے جو انگلستان کے اندر جمہوری قومیت اور باہر برطانوی سامراج کے روپ میں ظاہر ہوئی درحقیقت ب انگریزوں کے مذہب کی حیثیت اختیار کر لی۔

عیسوی مذہب کو انھوں نے ترک نہیں کیا مگر اس سے اُن کو بلی تعلق نہیں رہا۔ اذعانِ عقیدے کو ماننے والے بہت کم رہ گئے۔ یورپ کے اور ملکوں کی طرح انگلستان میں بھی اجتماعی زندگی کا مرکز مذہب نہیں بلکہ ریاست بن گئی۔ لیکن یہ جرمن ریاست کی طرح مطلق اور مستبد نہ تھی بلکہ مشروط اور جمہوری۔ مندرجہ بالا سطور کے مطالعہ سے واضح ہو گیا کہ انگریزوں کی قوم بنیادی طور پر ایک عملی قوم ہے جس کی فطرت اور تقدیر کا انہر برطانوی قومیت کی تشکیل اور برطانوی سلطنت کی تعمیر کے ذریعے سے ہوا مگر اس کے یہی نہیں ہیں کہ وہ ذہنی زندگی کی صلاحیتوں سے محروم ہے اور اس نے اس میدان میں کچھ بھی نہیں کیا۔ یہ کچھ ہے کہ مجموعی حیثیت سے حکمت و فلسفہ اور فنون لطیفہ میں انگریزوں کا حصہ، اطالیوں، فرانسیسیوں اور جرمنوں کے برابر نہیں لیکن انفرادی حیثیت سے دیکھیے تو ان میں ایسے ایسے فلسفی اور مفکر پیدا ہوئے ہیں جن کو یورپ کی تاریخ میں نمایاں جگہ حاصل ہے ان کے ادبوں اور شاعروں کے بہترین کارنامے نہ صرف یورپ تہذیب بلکہ تہذیب انسانی کے لیے، یہ ناز سمجھے جاتے ہیں۔

انگریزوں کے ذہن کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ زندگی کو نظری تصور کے تابع رکھنے کے بجائے فکر و نظر کو عملی زندگی کی معامحتوں کے تابع رکھتا ہے۔ درحقیقت ان کے نزدیک علم کوئی مستقل قدر نہیں رکھتا بلکہ محض ایک ذریعہ ہے دوسری اقدار مثلاً راحت یا قوت کے حاصل کرنے کا۔ اس لیے انگلستان میں علم و حکمت نے اپنا مطلع نظر تلاش ہی کو نہیں بلکہ صلاح کار کو بنایا یعنی اس نے حیات و کائنات کی حقیقت کی جستجو کو مد نظر نہیں رکھا بلکہ صرف اُن مسائل کے حل کرنے پر توجہ عمت کی جو دنیا کے عمل سے علاقہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ انگریزی فلسفے میں دراصل مابعد الطبیعات کا وجود ہی نہیں۔ البتہ منطق، نظریہ علم، فلسفہ اخلاق اور فلسفہ سیاست کو اس سرزمین میں بہت فروغ حاصل ہوا۔

لیکن انگریزوں کی منطقی فکر سے کہیں زیادہ اہم ان کی جذباتی اور تخیلی فکر ہے جو شاندار انگریزی ادب اور شاعری کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ یوں تو فنون لطیفہ میں بھی انگلستان بڑے بڑے نام پیش کر سکتا ہے مثلاً تعمیر میں رین، موسیقی میں پریسل، مصوری میں کاننبل، ٹرنر، رینالڈس اور ہوگارتھ لیکن



چند آزاد کے کارنامے اس خیال کی تردید کے لیے کافی نہیں ہیں کہ انگریز قوم کا ذہن فنون لطیفہ سے محض سطحی علاقہ رکھتا ہے اور ان کی اتھاہ گہرائیوں میں اترنے سے گھبراتا ہے۔ دراصل ان کے مبہم اور حجاب آگین تخیل، شدید مسست رویہ اور پائیدار احساس کے اظہار کے لیے سب سے زیادہ موزوں شعرواد کا میدان تھا اور اسی میں انھوں نے بحیثیت قوم کے اپنے جوہر دکھائے شکسپیر جس کا ذکر ہم عہد جدید کے برادل کی حیثیت سے کر چکے ہیں ڈرامے کی دنیا میں اپنی عظمت تسلیم کر اچکا ہے۔ طرز یہ شاعری میں پوپ اور بارن اپنے اپنے طرز میں بے نظیر ہیں قصصی شاعری یا ایکپ میں ملٹن کی "فردوس گمشدہ" ہو مژدعل "فردوس" اور ڈرائٹ کے شاہکاروں کی برابر جگہ پانے کی مستحق ہے۔ غنائی شاعری میں شکسپیر، ملٹن، بلیک، ورڈ سورتھ، شیلے، کیٹس، ٹینیسن، ورسون برن سے لے کر بعد کے شعراء تک آسمان شعر کے ستاروں کا ایک درخشاں سلسلہ ہے جس کا جواب شاید ایران کے سوادینا کے کسی اور ملک میں نہیں ملے گا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن جذبات کو انگریزوں کی زندگی میں اظہار کی راہ نہیں ملتی وہ ان کے شاعروں کے دل میں پروش پاتے رہتے ہیں اور ایک مدت کے بعد گوہر شاہوار بن کر نکلتے ہیں۔

ناول کے متعلق عام طور پر خیال یہی ہے کہ انگریزی ذہن کی تخلیق ہے اور اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ اٹھارھویں صدی سے انیسویں صدی کے آخر تک یعنی روسی ناول کے ادج کمال پر پہنچنے سے پہلے انگریزی ناول جسے فیڈنگنگ، اسمالٹ، رچارڈسن اور اسٹرن نے شروع کیا اور جین آسٹن، برائن، جارج ایلیٹ، تھیکرے، ٹروپ، میرٹھ، درہارڈی نے پروان چڑھایا، مشاہدہ حیات کا ایک مخصوص طریقہ ہے جو انگریزوں کے حصے کی چیز ہے۔ زندگی کے مادی اور روحانی پہلو سے یکساں محبت جو ایک صحت مندم کی علامت ہے اس کے گونا گول حادثات اور تغیرات سے گہری دلچسپی۔ ایک خاص قسم کا مزاج جو ہمدردی و دلسوزی، طنز اور تمسخر کا مجموعہ ہے اور وہ احساس تناسب جو جذبات پرستی اور مبالغہ سے بچاتا ہے۔ ان سب چیزوں نے مل کر اٹھارویں و انیسویں صدی کے انگریز ناول نگاروں کی تصانیف میں کچھ ایسی دلکشی پیدا کر دی ہے جو کہیں اور نہیں پائی جاتی۔ اس کا مکمل نمونہ چارلس ڈکنس کے بہترین ناولوں میں پایا جاتا ہے اور شکسپیر کے بہترین ڈراموں میں جو انسانوں کی زندگی میں ابدی زندگی کی جھلک دکھاتے ہیں مضمون نگاری بھی ان اصناف ادب میں سے ہے جن میں انگریزوں نے خاص امتیاز حاصل کیا۔ سٹراس براؤن اور چارلس لمب جیسے استادان فن کے علاوہ جرمی ٹیلر، اڈیس، ڈاکٹر جانسن، ہیزلٹ، کارلائل، رسکن، میتھیو آرنلڈ، پائڈار شہرت کے مالک ہیں۔ مجموعی طور پر یہ لوگ فرانسیسیوں کی فصاحت، سلاست اور روانی تو پیدا نہ کر سکے لیکن دقت نظر

تازگی خیاں، جدت ادا اور خصوصاً زورِ بیان میں جس کے اندر جوش اور فیض سموی ہوا ہے۔ ان کے بازی لے گئے۔

انگریزی تہذیب کی اس دھندل اور نامکمل تصویر میں آپ کو اس قوم کی سیرت اور ذہن کی ایک جھلک نظر آگئی ہوگی جو انیسویں صدی کے نصفِ آخر میں کل ہندوستان کی قسمت کی مالک بن گئی اور جس نے تقریباً ایک صدی کے عرصے میں ہندوستان کی تہذیبی زندگی پر نہایت گہرا اثر ڈالا۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں جو نئی لہریں انگریزوں کی ذہنی زندگی میں اٹھیں اور وہاں سے ہندوستان پہنچیں ان کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔

## آٹھواں باب

# انگریزی تہذیب کا اثر ہندوستان پر

۱

ہم بتا چکے ہیں کہ جو اتری سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد شروع ہوئی تھی اس کے اندر سے رفتہ رفتہ انگریزوں کی قوت ابھر کر سارے ہندوستان پر چھاتی ہوئی نظر آ رہی تھی۔ انگریزی اقتدار کے ساتھ ساتھ انگریزی تہذیب کے تھوڑے بہت اثرات بھی سخت مخالفت کے باوجود آہستہ آہستہ ملک میں نفوذ کر رہے تھے۔ انگریز اپنی تہذیب کو ہندوستان پر مستحکم نہیں چاہتے تھے۔ اس کے برعکس وہ خود ایک عداوت مندوستانی تہذیب و معاشرت کو اختیار کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ وارن ہسٹنگز کی تہذیبی اور تعلیمی پالیسی نے لوگوں کے دلوں میں یہ امید پیدا کر دی تھی کہ انگریز ہندوستانی تہذیب کو مٹانا نہیں چاہتے بلکہ اس میں عہمی و عملی روح پھونک کر اسے نئی زندگی بخشنا چاہتے ہیں لیکن بیسویں صدی کے چوتھے عشرے سے انگریز حکومت کی پالیسی میں زبردست تبدیلی ہوئی۔ انگریزی زبان پہلے ذریعہ تعلیم اور پھر سرکاری زبان بنادی گئی۔ مشرقی تعلیم پائے ہوئے لوگوں پر روزی اور عزت کے دروازے بند ہونے لگے۔ جیسے جیسے انگریزی حکومت کا دائرہ پھیلتا گیا اور یہ پالیسی نئے نئے علاقوں میں نافذ ہوتی گئی ان لوگوں کی تعداد بڑھتی گئی جو اپنی ملکی تہذیب اور تعلیم کی کساد بازاری اور اپنی کس پرستی کی وجہ سے انگریزی حکومت سے بیزار تھے۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ ڈیوبوزی نے جو 1848ء سے 1856ء تک ہندوستان کا گورنر جنرل تھا ایک دم سے بہت سی ہندوستانی ریاستوں کو ختم کر دیا اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ اب تعلیم و تعلیم پائے ہوئے لوگوں کے لیے کوئی جائے پناہ نہیں رہے گی۔ ادھر تا جوں سا ہو کاؤں ..... اور کارنگیروں کا طبقہ دکھاندار حکمرانوں کے ہاتھوں اپنی تباہی دیکھ کر پہلے ہی ناراض تھا۔ سیاسی بے چینی اور تہذیبی تعصب کی ایک عام لہر پھیل گئی جس نے مذہب کی آڑ لے کر عوام کو بھی برا لگنے لگا کر دیا۔



جس طرح جسم کی عام سمیت کسی کمزور حصے میں اکٹھا ہو کر پھوڑا بن جاتی ہے، اسی طرح ملک کی عام بے چینی سمٹ کر وادی گنگا اور وسط ہند کے علاقے میں جمع ہو گئی جہاں انگریزی حکومت تھوڑے ہی دن پہلے قائم ہوئی تھی اور اچھی طرح جڑ نہ پکڑ سکی تھی۔ اس خطے کی ہندوستانی فوج نے حکومت کے خلاف بغاوت کر دی۔ ایک سال کے عرصے میں شدید کشت و خون کے بعد جس میں طرفین نے وحشیانہ مظالم کو انتہا تک پہنچا دیا، یہ شورش دب گئی اور انگریزوں کی حکومت پہلے سے زیادہ ہیبت اور رعب کے ساتھ پورے ہندوستان پر قائم ہو گئی۔ لارڈ کیننگ اور اس کے بعد متعدد وائسرائے ملک میں امن و امان قائم کرنے، نظم و نسق کو اور ایک حد تک لوگوں کی حالت کو بہتر بنانے کی کوشش کرتے رہے۔ لارڈ کرزن <sup>1898ء</sup>۔ <sup>1905ء</sup> آخری وائسرائے تھا جس کے عہد میں انگریزی حکومت نے کیسویں کے ساتھ ہندوستان کے نظم و نسق کو بہتر بنانے کی کوشش کی۔ اس کے بعد سیاسی شورش کی بڑھتی ہوئی نے کے ساتھ ساتھ حکومت کی توجہ اور امور سے ہٹ کر اس مسئلے پر مرکوز ہوتی گئی کہ کس طرح ہندوستانیوں کو جمہوریت اور آزادی کی اصلیت کے بجائے اس کی پرچھائیں سے مطمئن کیا جائے یہاں تک کہ حکومت کی کل سیاسی مصلحتوں کے تابع ہو گئی۔ اگرچہ ہندوستان نے اپنے سیاسی حقوق کے تحفظ کے لیے <sup>1885ء</sup> میں انڈین نیشنل کانگریس قائم کی تھی جو آئینی طریقے سے قوم کے مطالبے حکومت کے سامنے پیش کر دیا کرتی تھی لیکن دراصل سیاسی تحریک میں جان اس وقت سے پڑی جب بنگالیوں نے جو اس وقت ہندوستان کی سیاسی تحریک میں پیش پیش تھے، تقسیم بنگال کی سختی سے مخالفت کی اس لیے کہ اس سے ان کے اثر کا دائرہ گھٹ رہا تھا، دوران کے مفاد کو نقصان پہنچ رہا تھا۔ حکومت نے جو داراؤن پر کیا تھا وہ بالواسطہ ملک کی سیاسی تحریک پر پڑتا تھا۔ چنانچہ سارے ہندوستان میں ان تعلیم یافتہ حلقوں نے جو سیاسی شعور رکھتے تھے بنگال ایجنڈیشن کی تائید کی۔ یہ شورش لارڈ کرزن کے جانے کے بعد لارڈ منٹو در لارڈ ہارڈنگ کے زمانے میں جاری رہی۔ یہاں تک کہ <sup>1911ء</sup> کے دربار دہلی میں شاہ جارج پنجم نے تقسیم بنگال کی غسوخی کا اعلان کر دیا۔ اگرچہ اسی کے ساتھ دارالسلطنت کو کلکتے سے دہلی منتقل کر کے ایک طرف سے بنگالیوں کی سرزنش کی گئی پھر بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ منظم پبلک ایجنڈیشن انگریزی حکومت کو آئینی احتجاج سے کہیں زیادہ متاثر کرتا ہے۔

اس سے پہلے لارڈ منٹو نے لبرل وزیر ہند لارڈ دارلے کی مدد سے یہ کوشش کی تھی کہ تھوڑی بہت آئینی تبدیلی کر کے نیشنل کانگریس کے ایک حصے کو مطمئن کر لے۔ چنانچہ <sup>1909ء</sup> کے ایکٹ بمجلس مقننہ ہند کی رو سے امپیریل ایسوسی ایشن میں اکیس کے بجائے ساٹھ ممبر ہو گئے اگرچہ اکثریت سرکاری ممبروں

کی رہی۔ صوبوں کی کونسل کے ممبروں کی تعداد دگنی سے زیادہ کر دی گئی اور ان میں غالب حصہ غیر سرکاری ممبروں کا رکھا گیا۔ لیکن ان کونسلوں کی حیثیت کالجوں کی مجالس مباحثہ سے زیادہ نہ تھی اور مذہبی اقلیتوں اور مستقل حقوق رکھنے والے طبقوں کو کونسلوں میں نمائندگی اور جداگانہ انتخاب کا حق دے کر ہندوستان کے سیاسی مسئلے کو اور پیچیدہ بنا دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ کانگریس کی انتہا پسند پارٹی تو ایک طرف اعتدال پسند پارٹی بھی ان اصلاحات سے مطمئن نہیں ہوئی تھی۔ اعتدال پسند گو کھیلے وغیرہ تو صرف آئینی احتجاج سے کام لیتے رہے مگر انتہا پسندوں نے بال گنگادھر تلک کی سرکردگی میں عملی ایجنڈیشن اور جدوجہد شروع کی۔ لارڈ منٹون نے اسے تعزیری قانون سے دباننا چاہا۔ لارڈ ہارڈنگ نے نرمی اور مصلحت اندیشی کا رویہ اختیار کیا مگر ایجنڈیشن برابر جاری رہا۔

۱۹۱۹ء میں پہلی جنگ عظیم شروع ہونے کے بعد کانگریس کے لیڈروں نے اس امید پر کہ اب ہندوستان کے سیاسی مسئلے پر ضرور غور کیا جائے گا عملی احتجاج بند کر دیا اور جنگی کوششوں میں حکومت کی مدد کی۔ ۱۹۱۶ء میں کانگریس کی دونوں پارٹیوں اور اعتدال پسند مسلمانوں کی سیاسی جماعت مسلم لیگ نے جو چند سال پہلے قائم ہوئی تھی مل کر ہندوستان کی آئندہ حکومت کے متعلق کچھ تجاویز مرتب کیں اور حکومت برطانیہ سے منظور کرانے کے لیے آئینی جدوجہد کی۔ ان متفقہ کوششوں کا یہ اثر ہوا کہ اگست ۱۹۱۷ء میں وزیر ہند مشرا میگو نے دارالعوام میں اعلان کیا کہ ہندوستان نیوں کو بتدریج اپنے ملک کی حکومت میں حصہ دیا جائے گا۔ انھوں نے خود ہندوستان آکر اور یہاں کے حالات کا مطالعہ کر کے لارڈ چیمفورڈ وائسرائے ہند کی شرکت میں ایک رپورٹ شائع کی جس کی بناء پر برطانوی پارلیمنٹ کے ۱۹۱۹ء کا قانون حکومت ہند نے پاس کیا۔ اس قانون کی رُود سے وزیر ہند کے اختیارات میں کچھ کمی کی گئی اور وائسرائے کے اختیارات بڑھائے گئے۔ وائسرائے کی کونسل کے ہندوستانی ممبروں کی تعداد میں کچھ اضافہ ہوا۔ مرکزی مجلس وضع قوانین کے دو ایوان رکھے گئے، اسمبلی اور کونسل آف اسٹیٹ۔ اگرچہ دونوں میں غیر سرکاری ممبروں کی اکثریت ہو گئی۔ مگر دونوں کی حیثیت محض مشورتی رہی۔ اور وائسرائے کو ان کے ہر فیصلے کو مسترد کرنے کا اور ضرورت کے وقت بغیر ان کی رائے کے خاص قانون نافذ کرنے کا حق دیا گیا۔ صوبوں کی کونسل میں غیر سرکاری ممبروں کی تعداد اور زیادہ کر دی گئی اور ان کو تعلیم، تعمیرات، پبلک سلف گورنمنٹ، صحت عامہ وغیرہ کے بارے میں کچھ اختیارات بھی دیے گئے۔ ان امور کی نگرانی کونسل کے منتخب ممبروں میں سے دو وزیروں کے سپرد کی گئی۔، لکڑاری، مالیات، عدالت، پولیس جیسے اہم امور بدستور انجینئری، کیٹیو، کونسل کے ممبروں کے ہاتھ میں رہے جن کا تقرر اور برخواست



کنامحضر گورنر کی مرضی پر منحصر تھا۔

ہندوستان کی قوم پرستوں کو جنہوں نے برطانوی حکومت کے 1917ء کے اعلان سے بہت کچھ امیدیں باندھ رکھی تھیں 1919ء کے قانون سے جو 1920ء میں نافذ کیا گیا سخت مایوسی ہوئی اور ان پر پہلی بار تلخ حقیقت کھلی کہ برطانوی حکومت کے وعدوں اور ان کے ایما کے درمیان راستہ سیدھا اور ہموار نہیں بلکہ سامری مصالح کے پیچ و خم اور پارٹی گورنمنٹ کے نشیب و فراز سے گزرتا ہے اعتدال پسندوں نے اس خیال سے کہ جو کچھ تھوڑا بہت موقع حکومت کا تجربہ حاصل کرنے کا رہا ہے اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے نئی صلاحات کو غنیمت سمجھا۔ انہوں نے صوبوں کی حکومت میں وزارتیں قبول کر لیں اور کانگریس کو چھوڑ کر اپنی جداگانہ پارٹی نیشنل لیبرل فیڈریشن کے نام سے بنالی لیکن مجموعی طور پر نیشنل کانگریس اپنی مخالفانہ پالیسی پر قائم رہی بلکہ جنس نے حالات کی وجہ سے عمل سیاسی ایجنڈیشن نے بے حد وسعت اور شدت اختیار کر لی۔ اس نئی سیاسی تحریک سے ہندوستان کی سیاسی اور تہذیبی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جس کا ذکر ہم آئندہ باب میں کریں گے۔

## 2

اگرچہ انیسویں صدی کے نصف اول میں انگریزوں کا سیاسی اقتدار ہندوستان پر تسلیم ہو چکا تھا۔ مگر ان کا تہذیبی اقتدار بنیاد پر قائم نہیں ہوا تھا۔ مغربی تہذیب کے مادی وسائل ریل، مار وغیرہ تو ملک کے بڑے حصے میں پھیل گئے اور عوام ہندوستانیوں کے دل میں حیرت اور تعریف کے جذبات پیدا کر رہے تھے لیکن اس کے ذہنی عنصر کا اثر بہت خفیف تھا اور وہ بھی کلکتے یا معدودے چند مقامات میں ایک چھوٹے سے حلقے تک محدود تھا۔ اس کی کسی وجہیں تھیں۔ اول یہ بھی تک ہندوستانی اپنی پُرانی تہذیب سے مطمئن تھے اور اس میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔ ان کو یہ احساس نہیں ہوا تھا کہ ان کا سیاسی تسخاط دراصل ذہنی ور خلاقی انحطاط کا نتیجہ ہے۔ ان کی مذہبی اور معاشری زندگی میں ان کے ادب اور فنون لطیفہ میں حقیقت کی روح کم اور تصنع کا رنگ زیادہ ہو گیا ہے اور مجموعی طور پر ان کی تہذیب اس قدر جامد ہو گئی ہے کہ اس میں نشوونما پانے کی اور اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق کرنے کی طاقت نہیں رہی۔ دوسرے یہ کہ مغربی تہذیب کے ساتھ نئے زمانے اور نئی زندگی کے جو فرحت بخش جھونکے آئے تھے ان میں اب ہندو کو سیاسی اور معاشی غلامی کی زہریلی گیس کی بو آتی تھی۔ اس لیے وہ اس سے دُور بھاگتے تھے۔ مغربی تہذیب کے سناٹے یا تو نفع کمانے والے تھے جو ان کی آزادی و دولت کو چھیننا چاہتے تھے یا عیسائی مبلغ جو ان کے عزیز ترین ملک یعنی مذہب کے دپے تھے۔



اس لیے اس تہذیب کو بے تعصبی کی نظر سے دیکھنا اور اس کی خوبیوں کی قدر کرنا ان کے لیے ناممکن تھا۔ تیسرے یہ کہ لارڈ میکالے جیسے افراد کو چھوڑ کر بحیثیت مجموعی ان انگریزوں پر جو ہندوستان میں رہتے تھے انیسویں صدی کی انہی انگریزی ذہنیت کا اثر نہیں ہوا تھا۔ وہ دولت اور قوت کا لالچ ضرور رکھتے تھے مگر نسلی اور قومی غرور سے پاک تھے۔ انھیں "گوری قوم کے بارامنت" کا احساس نہیں تھا۔ اور وہ ایشیائی قوموں کو غیر تہذیب یا نیم تہذیب اور اپنے آپ کو ان کے تہذیب بنانے کا ذمہ دار نہیں سمجھتے تھے۔ مثلاً سلیمان جید انگریز جس نے قوت کے نشے میں سرشار ہو کر اودھ کے تاجدار سے انتہائی حقارت اور ذلت کا برتاؤ کیا۔ قدیم طرز کے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں خصوصاً مسلمان اور ان کی تہذیب و شائستگی کا قائل تھا اور ان کی ذہنی برتری کا اعتراف کرتا تھا۔ غرض حکومت کی تہذیبی پالیسی کچھ بھی ہو مگر عام انگریز اس وقت تک اپنی تہذیب کو ہندوستانیوں پر مسلط کرنے کی کوشش نہیں کرتے تھے بلکہ ایک حد تک خود اس سے مت فرم تھے۔

۱۸۵۷ء کے بعد دفعتاً نقشہ بدل گیا۔ ہندوستانیوں کو اپنی بے بسی کے احساس سے ایب صدمہ پہنچا کہ اس نے ان کی راسخ عقیدت کو جو وہ اپنی تہذیب سے رکھتے تھے متزلزل کر دیا۔ دھڑلہ انگریز اپنی قومی سیرت کے مطابق ان لوگوں کو جنھوں نے بحیثیت جماعت اس شدید بحران کے زمانے میں اپنے ارادے کو معطل کر دیا اور سیلاب حوادث کا مقابلہ کرنے کے بجائے اس کے ساتھ بہہ گئے، حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے اور قدرتی طور پر ہندوستانیوں کے ساتھ ہندوستانی تہذیب بھی ان کی نظر سے صحرانگہی خصوصاً جب انگریزوں کی نسلی تانتی نس اور تہذیبی برتری کا تصور اور مرجی مشن کے نشے سے سرشار ہندوستان پہنچی تو اس نے سارے ملک کو خوف سے سہا ہوا دیکھا اور عام طور پر لوگوں کو عاجزی سے سر جھکائے ہوئے پایا تو اسے اور زیادہ یقین ہو گیا کہ اس کا سابقہ ایک پست قوم سے ہے جسے مغربی تعلیم اور مغربی تہذیب کے ذریعے ابھارنا اس کا مقدس فرض ہے۔ خود ہندوستانیوں میں ان کرائے کے ٹٹوؤں کے علاوہ جنھوں نے اپنے آپ کو انگریزوں کے ہاتھ بیچ دیا تھا اور ان کی ہر بات کی تائید کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ انگریزی حکومت اور انگریزی تہذیب کے مخلص حامیوں کی تعداد بھی اب بہت بڑھ گئی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے حالات کا بہت غور سے مطالعہ کر کے یہ سمجھ لیا تھا کہ اس وقت انگریزی ہندوستان کی سیاسی ابتری کو دور کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھیں یقین تھا کہ ان کی عہد وسطی کی تہذیب اب فرسودہ ہو چکی ہے اور نئے زمانے کے معاشی، سیاسی اور ذہنی تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتی اس لیے ان کو انگریزوں کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کر کے ان سے وہ جدید

تہذیب سکھنی چاہیے جس کی بدولت انھوں نے یہ ترقی اور کامیابی حاصل کی ہے۔ انگریزوں کے ذہنی اور سیاسی اقتدار کے مخالف اب بھی موجود تھے لیکن وہ میدان میں آنے کی ہمت نہیں رکھتے تھے۔ انھیں حکومت کے بیچر، غضب سے صرف مذہب کے غل حیات ہی میں جگہ مل سکتی تھی۔ اس لیے وہ مذہبی مدرسوں اور خانقاہوں میں کم و بیش عزالت کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ ان لوگوں کو چھوڑ کر عموماً وہ امراء اور شرفاء جو سیاسی طوفان کی دست برد سے بچ رہے تھے اور نئے اونچے اور متوسط طبقے جنھیں سیلاب زمانہ نے ابھارا تھا خوشی سے انگریزی حکومت کے سامنے سر جھکانے کو تیار تھے۔ ہندوؤں نے جو زمانے کے ساتھ بدلنے کی زیادہ صلاحیت رکھتے تھے انگریزی مدارس کی طرف دوڑنا شروع کر دیا تاکہ انگریزی تعلیم اور تہذیب کی برکتوں سے فیض یاب ہو کر ایک طرف اپنی مذہبی کاٹھکانا کریں اور دوسری طرف حاکم قوم کی نظر میں عزت پائیں مسلمان بھیجیت جماعت ایک مدت تک الگ رہے لیکن سرسید کی حکمت عملی نے رفتہ رفتہ انھیں بھی زمانے کے ساتھ چلنے پر مجبور کر دیا۔ غرض انگریزی حکومت نے اپنی تہذیبی پالیسی کو جو 1857ء کے ہنگامے کے فرد ہونے کے بعد بدلنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی بلکہ اسے خود ہندوستانیوں کے ایک بڑے طبقے کی مدد سے مکمل اور منظم طور پر چلانے کی کوشش کی اور بظاہر اس میں کامیاب ہوئے یعنی انگریزی تہذیب کا ایک ایسی چربہ تیار ہو گیا جس نے رفتہ رفتہ ہندوستان کی تہذیب کو پیچھے ہٹا کر اس کی جگہ اپنی شروع کر دی۔ ذیل کے صفحات میں پہلے ہم اس تہذیب کی عام صفات پر اور اس کے مختلف شعبوں پر نظر ڈالیں گے اور اس کے بعد ایک مجموعی تبصرہ کریں گے کہ اس نے ہندوستان کی زندگی پر کیا اثر ڈالا اور کن وجوہ سے اس کے خلاف ایک شدید رد عمل پیدا ہوا۔

نئی تعلیمی اور تہذیبی تحریک ہندوستانی تہذیب کی تحریک سے جسے اکبر نے شروع کیا تھا اس امر میں مشابہت رکھتی تھی کہ اس کی تہ میں بھی سیاسی مقصد تھا اور اس کا مرکز بھی ریاست کو قرار دیا گیا تھا۔ اکبر کی طرح انگریز بھی یہ چاہتے تھے کہ ہندوستان میں سیاسی وحدت پیدا کریں یعنی ہر فرقے اور طبقے کے لوگوں کو ایک ریاست کی وفادار اور عایا بنا کر اتحاد کے رشتے میں مربوط کر دیں۔ انھوں نے بھی اس کے لیے یہ ضروری سمجھا کہ مشترک تعلیم کے ذریعے ملک کے اونچے اور متوسط طبقوں کو ایک مشترک تہذیب کے رنگ میں رنگ دیں گے۔

مگر اس سطحی مشابہت کے اندر دونوں کی پالیسی کا بنیادی فرق صاف نظر آتا ہے۔ اکبر کے پیش نظر ہندوستانی قومی ریاست تھی جس میں بادشاہ کے اقتدار اعلیٰ کے ماتحت ملک کی سب جماعتیں بلا تفریق نسل و مذہب مساوی درجہ اور مساوی حقوق رکھتی تھیں۔ اس میں شک نہیں کہ شاہی خاندان باہر سے



ایسا تھا لیکن وہ ہندوستان میں بس گیا تھا اور یہیں کا ہو رہا تھا۔ اکبر اور اس کے جانشینوں کی انتہائی کوشش تھی کہ بادشاہ اور اس کی ادنیٰ ترین رعایا میں بلا واسطہ تعلق ہو اور وہ یہ محسوس کریں کہ بادشاہ کی ذات ان کی آرزوؤں اور حوصلوں کا مجسمہ ہے۔ یہ خلاف اس کے انگریز جس ریاست کے گرد ہندوستانیوں کو جمع کرنا چاہتے تھے۔ وہ حقیقی معنی میں ریاست نہ تھی بلکہ سلطنت برطانیہ کی ایک کالونی یعنی ایک محکوم ملک جس میں برائے نام فرمانروائے برطانیہ کی، درنہ حقیقت میں پارلیمنٹ یعنی برطانوی قوم کی حکومت تھی۔ گویا ہندوستانیوں سے ایک فرد واحد کی اطاعت کا مطالبہ نہ تھا بلکہ ایک پوری قوم کی اطاعت کا۔ اور وہ بھی اس قوم کی جوان کی تاریخ، تہذیب اور معاشرت سے ناواقف، ان کے جذبات و خیالات سے نا آشنا، ان کے رنج و راحت سے بے خبر، ان سے ہزار ہا میل کے فاصلہ پر رہتی تھی، جس کی مجموعی رائے اور ارادے پر اثر ڈالنے کا ان کے پاس کوئی ذریعہ نہ تھا۔ اس قوم کے جو افراد ہندوستان میں تھے انہوں نے بھی اپنی نسلی اور قومی برتری کے نئے جذبے کے ماتحت وہ تھوڑا بہت معاشرتی تعلق جو وہ اب تک ہندوستانیوں سے رکھتے تھے، قطع کر لیا اور رفتہ رفتہ دونوں کے درمیان اجنبیت بڑھتی گئی۔

اس سیاسی پالیسی کا قدرتی نتیجہ تھا کہ عام تہذیبی زندگی میں بھی انگریزوں نے مصالحت کے بجائے تسلط کے اصول کو مدنظر رکھا۔ انہوں نے اکبر کی طرح اپنی تہذیب کو ہندوستانی تہذیب میں سمونے کی کوشش نہیں کی بلکہ اس پر زور دیا کہ جہاں تک ہو سکے مغربی تعلیم اور تہذیب بجنہ ہندوستان میں رواج پائے تاکہ اہل ہند عہد وسطیٰ کے جمود سے بکھیں اور ان کی قیادت اور رہبری میں عہد جدید کی راہ ترقی پر گامزن ہوں۔

مغربی تہذیب میں اس ظاہری عظمت و وقار کے علاوہ، جو حاکم قوم کی ہر چیز میں محکوم کو نظر آتا ہے جو اندرونی قوت تھی وہ یہی تھی کہ وہ عہد جدید کی عملی روح اور عملی جوش سے معمور تھی۔ یہی کہ افسوس ہے کہ جس ناقص طریقے سے پہلے پہل جدیدیت کے تازہ خون کو مریض ہندوستان کے مریض جسم میں منتقل کیا گیا اس کی وجہ سے اس کی حیات بخش قوتیں بہت کچھ ضائع ہو گئیں اور مجموعی طور پر ہندوستان کو اس سے فائدے کے بجائے نقصان ہوا۔

اول تو خود وہ چیز جو ہندوستان پہنچی اصلی انگریزی تہذیب نہ تھی بلکہ ایک طرح کی رساوری تہذیب جس کے پرزے انگلستان سے بن کر آئے تھے اور ان کے جوڑنے کا کام ہندوستان میں کیا جاتا تھا، ان کی ساخت زیادہ تر معمولی دل و دماغ کے لوگوں کے ہاتھوں ہوئی۔ جو تعلیم یافتہ انگریزوں میں سے خود



انگلستان کے لیے سیاسی اور ذہنی تائید چھنے کے بعد سچ رہے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو نوجوانی کی کچی عمر میں مدرسوں سے نکل کر اپنے مرکز سے ہزاروں میل کے فاصلے پر ذہنی اور سیاسی آزادی کی فضا سے بہت دور بھیج دیے گئے تھے کراکھوں، کرڈروں بے زبان اور بے عذر انسانوں پر ان کی بھلائی کے لیے حکومت کریں، ان کو تاج برطانیہ کا وفادار اور برطانوی مال کا خریدار بنائیں اور جو وقت اس سے بچے اس میں تعلیم کا ایک نیا نظام قائم کریں اور تہذیب و تمدن کی ایک نئی دنیا بنائیں۔ ان سب باتوں کے باوجود 1857ء کے بعد کوئی نصف صدی تک برطانوی سامراج کے بن چلا ہوا لوگوں خصوصاً سول سرورس اور حکمرانوں کے بہت سے انگریزوں نے ایک قسم کے مذہبی جوش کے ساتھ کام کر کے ہندوستان میں صرف پانچ سو سال کا نظم و نسق ہی قائم نہیں کیا بلکہ جہاں تک ایک عہد وسطیٰ کے زراعتی نظام کے اندر ممکن تھا ملک کو مغربی تمدن کے مادی فوائد کے ساتھ اس کی تعلیمی اور تہذیبی برکات سے مالا مال کرنے کی بھی کوشش کی تھی۔

لیکن یہ کہ ایک دور افتادہ کاٹھنی کی موافق آب و ہوا اور نا آشنا بادی میں ایسی کوئی کوشش تھی کہ انگلستان، دوم سے مغربی ملکوں کے اہل کماں چوٹی کے سلاز فضلہ فنی اور فنکار یہاں اکٹھے ہوتے اور مغربی تہذیب کی سچی فضا پیدا کرنے میں مدد دیتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان میں انگریزی تہذیب کا جو نمونہ بنایا گیا اس کی تشکیل، بل فن کے ہتھوڑے نہیں بلکہ آئینوں یعنی سرکاری اور غیر سرکاری انگریزوں کے ہاتھ سے ہوئی جو دفع قطع معاشرت اور خیالات میں انگلستان کے باسی فیشنوں کی بڑی بھلی نقل سے زیادہ دور کچھ نہیں کر سکتے تھے۔ اس طرح جو تہذیب وجود میں آئی اس کو دور تہذیب کے مقابلے میں دسادری تہذیب کہنا کچھ بے جا نہ ہوگا۔

پھر یہ کہ انگریزوں کے نسلی غریز اور ان کی بیگانہ دشمنی کی وجہ سے ہندوستانیوں کو اس تہذیب کو بھی اچھی طرح اپنانے کا کوئی موقع نہیں ملا۔ حاکم و محکوم کے درمیان استاد و شاگردی کا رشتہ یوں بھی بڑی مشکل سے نبھتا ہے اور جب حاکم قوم کا احساس برتری اس حد تک پہنچ گیا ہو کہ وہ محکوم سے معاشرتی تعلقات رکھنا اپنی کسر شان سمجھے تو عجب ہے کہ اس میں وہ ذہنی قرب ناممکن ہے جس کے بغیر آج تک کوئی ناگرو استاد کی حقیقی روح کا محرم نہیں ہو سکا۔ چنانچہ جب ہندوستانیوں نے انگریزوں کی تہذیب کو ان کی زندگی میں محترم دیکھنے کی کوشش کی تو انھیں دور سے صرف اس کی بیہوشی اور سطحی چیزیں ہی نظر آئیں یعنی وضع اور لباس ان کے رہنے بسنے کا طرز ان کا کل کھانپن ان کی مادی تہذیب۔ ان کی مذہبی تشکیک اور انھیں چیزوں کے حاصل کرنے میں وہ اپنی ساری کوشش صرف کرتے رہے۔ انگریزی میرٹ

بنیادی صفات یعنی سازگاری، خودداری، ضبط ارادے کی مضبوطی، اخلاقی جرات، کھلاڑی کی آن، جنگل میں ان کی شاخوں اور ان کے علاوہ عہد جدید کی وہ خصوصیات جو انگریزوں اور یورپ کی دوسری قوموں میں مشترک ہیں علمی تحقیق کی روح، زندگی کی بنیاد عقل اور تجربے پر رکھنا، تسخیر قدرت کے ذریعے زندگی کو خوشگوار بنانا۔ غرض انگریزی قوم کی عظمت کے حقیقی عناصر ہندوستانیوں کی نظر سے تقریباً پوشیدہ رہے اور وہ ان سے بہت کم متاثر ہوئے۔ لارڈ میکالے کو تو یہ امید تھی کہ انگریزی زبان اور علوم جدیدہ کی تعلیم سے ہندوستان میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہوگا جو ظاہری وضع کے لحاظ سے ہندوستانی اور طبیعت کے لحاظ سے انگریز ہوگا۔ لیکن ہوا یہ کہ تعلیم یافتہ ہندوستانی وضع قطع اور معاشرت میں تو دسادی انگریز کا بگڑا ہوا چربہ بن گیا لیکن ذہنی اور اخلاقی حیثیت سے اس نے یا تو انگریزوں کا اثر قبول ہی نہیں کیا اور اگر کیا تو ان کے عیوب کو بڑھا چڑھا کر اختیار کیا جس کی وجہ سے وہ بے اصول، بے توازن، قومیت باختہ، انفرادیت پرست ہو کر رہ گیا۔ غرض وہ جدید تہذیب جسے ہندوستان کے ادبچے اور متوسط طبقے نے انگریزی تہذیب سے متاثر ہو کر تعمیر کرنے کی کوشش کی، ایک مشترک تہذیب ضرور تھی مگر قومی نہ تھی۔ اس نے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں میں ایک حد تک تو یکجہتی پیدا کر دی مگر ہم آہنگی نہ پیدا کر سکی۔ پھر بھی چونکہ اس نے بلا واسطہ ہندوستانی ذہن کو عہد وسطیٰ کے جمود سے نکال کر عہد جدید کی حرکت اور زندگی سے آشنا کیا اور بالواسطہ ہندوستان کی قومی تحریک کو ابھارنے میں مدد دی اس لیے ہم کو اس کا مطالعہ کرنا ضروری ہے۔

لیکن یہاں ہم دو باتوں کو صاف کر دینا چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ ہمیں یہاں مغربی تہذیب کے اس روپ کا ذکر نہیں کرنا ہے جو ہندوستان میں انگریز اور انینگلو انڈین سوسائٹی کی زندگی میں ظاہر ہوا۔ بلکہ اس کے ناتمام چربے کا جو ہندوستانیوں نے اتارا۔ اس لیے انگریزی دسادی تہذیب کی اصطلاح ہم ہر جگہ ہندوستانیوں کے لئے تعلیم یافتہ طبقے کی تہذیب کے لیے استعمال کریں گے اور انہیں کی زندگی کی تصویر پیش کریں گے۔ دوسرے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اس دور میں ہندوستان میں صرف یہ ایک ہی تہذیب وجود رکھتی تھی۔ اس کے علاوہ مقامی اور فرقہ وارانہ تہذیبیں بھی تھیں جنہیں اثرات سے متاثر ہو کر اپنے اپنے حلقے میں ترقی کر رہی تھیں لیکن چونکہ مشترک اور ملک گیر تہذیب کی جگہ اسی دسادی انگریزی تہذیب نے لے رکھی تھی اس لیے ہم کو اسی سے بحث ہے دوسری تہذیبوں کی طرف ہم آخر میں اشارہ کریں گے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہندوستان میں دسادی انگریزی تہذیب کا مرکز ریاست تھی لیکن ایک



انوکھی قسم کی ریاست جس سے اس ملک کو اپنی تاریخ میں پہلی بار سابقہ پڑا تھا۔ ہندوستان ہندو عہد میں مذہبی ریاست، بودھ عہد میں اخلاقی ریاست، اور مغل عہد میں سیاسی اور تہذیبی ریاست دیکھ چکا تھا لیکن ان سب کی دستوری شکل یکساں تھی یعنی ان سب میں اقتدار اعلا کی حامل بادشاہ کی ذات تھی اور آخری دور ریاستوں کے اندر ہر نسل اور ہر طبقے کو بادشاہ کی رعایا کی حیثیت سے مساوی سیاسی درجہ حاصل تھا۔ اجماعاً اور تہذیبی زندگی کا محور شاہی دربار تھا۔ نظم و نسق، عدل و انصاف اور وضع قانون کے علاوہ سماجی اصلاح، اخلاقی احتساب، خیرات و حسنات، عمل و حکمت اور فنون لطیفہ کی سرپرستی، صنعت و دستکاری، طرز معاشرت اور وضع دیباچہ کا تعین غرض کل تہذیبی وظائف بادشاہ کی قیادت میں انجام پاتے تھے اس کے معنی یہ ہیں کہ ریاست جس کا منظر بادشاہ تھا صرف سیاسی ادارے کی حیثیت نہیں رکھتی تھی بلکہ ایک مکمل تہذیبی ادارے کی۔ اس ریاست کا مرکز ثقل ملک کے اندر تھا اور اس کا مقصد ملک کی فلاح و بہبود۔ اب جو ریاست انگریزوں نے ہندوستان میں قائم کی وہ ہر اعتبار سے ہندوستان کی ردائی ریاست سے مختلف تھی۔ حقیقت میں وہ ریاست نہیں بلکہ ایک ماتحت حکومت تھی جو اقتدار اعلا سے محروم تھی۔ یہ اقتدار برائے نام بادشاہ برطانیہ مگر دراصل برطانوی قوم کو حاصل تھا اور اس کی نمائندہ جماعت برطانوی پارلیمنٹ کے ذریعے اُسے استعمال کیا جاتا تھا۔ مقننہ، عالم اور عدالت کے وظائف پارلیمنٹ کی نگرانی میں وائسرائے اور سول سروس کے ارکان ادا کرتے تھے جو ابتداء میں سب کے سب بدیسی تھے۔ یہ بدیسی اپنے آپ کو نسلی اور تہذیبی حیثیت سے دیسیوں سے برتر سمجھتے تھے اور اس برتری کا ہر ممکن طریقے سے اظہار کرتے تھے۔ یہاں تک کہ دیسی کا لفظ ہی ایک حقارت کا کلمہ بن گیا۔ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں حاکم و محکوم میں وہ ذہنی اور روحانی قرب نہیں پیدا ہو سکتا تھا۔ جس کے بغیر واقعی ریاست اور اچھی حکومت کا وجود میں آنا محال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جہاں تک حکومت کے سیاسی وظائف کا تعلق ہے 1857ء کے بعد جو انگریز نوجوان ہندوستان کی سول سروس میں آئے، انہوں نے عام طور پر ملک میں امن و امان قائم کرنے، عدالتی اور انتظامی کارخانے کو دیا انتداری اور قابلیت سے چلانے میں جان و تہ کو کوشش کی اور گورے آدمی کے بوجھ کو بڑی ہمت اور فرض شناسی کے ساتھ اٹھایا لیکن ان کی کوششوں میں جتنی کامیابی ہو نا چاہیے تھی وہ نہیں ہوئی۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ناواقفیت، بیگانگی اور بدگمانی کی نفا میں حکومت کو لوگوں کا تعاون حاصل نہیں ہوا اور دوسری وجہ تھی کہ حکومت کی پالیسی نے، جس کا ذکر آئے گا، ملک میں وہ مادی حالات نہ پیدا ہونے دیے جو کامیاب نظم و نسق کے لیے ضروری ہیں۔



جہاں تک تہذیبی ذیلیے کا تعلق ہے نئی ریاست نے بدیسی زبان میں تعلیم کا برا بھلا انتظام کرنے کے سوا راہ راست کسی تہذیبی سرگرمی میں حصہ نہیں لیا۔ حاکم قوم کی سماجی اور تہذیبی زندگی جیسی کچھ تھی ایک حصار کے اندر سر ہوتی تھی جس میں ہندوستانیوں کو قدم رکھنے کی اجازت نہ تھی۔ ہندوستانیوں کو مغربی تہذیب سے آراستہ کرنے کے فرض کا ان کے انگریز حاکموں کو احساس تو ضرور تھا پر وہ سمجھتے تھے کہ محض انگریزی ادب، مغربی تاریخ، جدید فلسفہ اور دوسرے نئے علوم کو پڑھنے سے ان کے لیے اس ملسم کا دروازہ کھل جائے گا۔ مغل دربار جیسا تہذیبی محل جس میں مختلف تہذیبی رنگوں کے متزاج سے ایک نیارنگ بنا کر حاکم و محکوم سب پر چڑھا دیا گیا تھا انگریز کچھ اپنی بیگانہ دہائی کا کچھ ذہنی بے بسی کی وجہ سے قائم نہ کر سکے۔

غرض یہ غیر شخصی، غیر تہذیبی، غیر مقتدر ریاست جو ایک غیر ملکی قوم کے مجموعی ارادے اور اغراض کی تائید بھی ہندوستانیوں کو بظاہر ایک منظم حکومت اور پرامن زندگی سے زیادہ کچھ نہ دے سکی۔ لیکن کچھ پرچے تو ان کو ایک حد تک حریت پسند انگریزوں کی تعلیم اور اس سے کہیں زیادہ ان کی مثال سے ایک اہم چیز ملے آئی یعنی انفرادی اور قومی آزادی کا ایک نیا تصور اور جمہوریت کا ایک نیا طریق کار۔ اور ہم اس اصلاح کا ذکر کر چکے ہیں جو لارڈ رین نے لوکل سلف گورنمنٹ میں کی تھی۔ یہ اصلاح اس امر پر مشتمل تھی کہ میونسپلٹیوں اور ڈسٹرکٹ بورڈوں میں انتخاب اور نمائندگی کے اصول جاری کیے گئے اور اسی طرح ہندوستانیوں کو مغربی جمہوریت سیکھنے کا موقع دیا گیا۔

اسی کے ساتھ البرٹ بل کے ذریعے ہندوستانیوں کو قانون کی نظر میں انگریزوں کا ہم پلہ قرار دے کر لارڈ رین نے ان کے دلوں میں سیاسی مساوات کا جذبہ بیدار کر دیا۔ البرٹ بل کے خلاف ہندوستان کے انگریز تاجروں اور دوسرے انگریزوں نے جو ہنگامہ برپا کیا اس کے رد عمل کے طور پر زیادہ تر بنگالیوں نے مگر ایک حد تک اور صوبے کے لوگوں نے بھی سیاسی جملے منعقد کیے اور تاریخ میں پہلی بار ہندوستانیوں نے رائے عامہ کو جمہوری طور پر منظم کر کے سیاسی حقوق کا مطالبہ کیا۔ 1883ء میں سریندر ناتھ بنرجی کی کوشش سے کلکتہ میں نیشنل کانفرنس منعقد ہوئی جس میں حکومت کی انتظامی پالیسی کا جائزہ لیا گیا اور اس پر نکتہ چینی کی گئی۔ اگلے سال سریندر ناتھ بنرجی نے ہندوستان کے بڑے بڑے شہروں کا دورہ کر کے ملک گیر راجی ٹیشن پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دوسری نیشنل کانفرنس میں جو 1885ء میں کلکتہ ہی میں منعقد ہوئی۔ شہر کی مین پبلک انجمنیں برٹش انڈین ایسوسی ایشن، انڈین ایسوسی ایشن اور سنٹرل محمدان ایسوسی ایشن بھی شریک ہوئیں اور اس طرح اس کو بنگال کی کل تعلیم یافتہ ہندو مسلمانوں کی تائید حاصل ہو گئی۔ اسی سال یعنی 1885ء میں ہندوستانیوں کی سیاسی بیداری ایک اور سیاسی انجمن انڈین نیشنل

کانگریس میں شکل پذیر ہوئی جس کے قیام میں منفرد انگریزوں کی بلا واسطہ اور انگریز حکومت کی بالواسطہ تائید شامل تھی۔ چونکہ یہ زیادہ نمائندہ اور با اثر جماعت تھی اس لیے مشیل کانفرنس اسی میں مدغم ہو گئی۔ کانگریس کی نشوونما ۱۹۰۵ء تک ہم اور دکھا چکے ہیں یہاں صرف اتنا اور کہنا چاہتے ہیں کہ کوئی بیس سال کی عمر تک کانگریس گویا، انگریزوں کے دامن تربیت میں پل۔ اس کے پہلے جنرل سکریٹری مسٹر بیوم انگریز تھے اور بیس سال کے عرصے میں چار انگریزوں نے اس کی صدارت کے فرائض انجام دیے۔ انگریزی حکومت بھی کانگریس کو یہ سمجھ کر قدر کی نظر سے دیکھتی تھی کہ وہ سے قیمتی یافتہ ہندوستانیوں کی رائے سے مطلع کرتی رہے گی اور حکم و محکوم کے تعلقات خوشگوار بنانے میں مدد دیتی رہے گی۔ لیکن کارلن کانگریز شاگردوں کا جمہوریت اور آزادی کا سبق اسی حد تک پڑھا، چاہتا تھا کہ وہ اس کی غامبری شکلوں سے واقف ہو جائیں اور انھیں استاد کے سہارے ایک محدود دائرے میں برت سکیں۔ جب شاگردوں نے صورت کے پردے میں معنی کی جھلک دیکھ لی اور اسے اپنی کوشش سے حاصل کرنے کا خواب دیکھنے لگے تو استاد شاگردوں کی گتانی سے بد دل ہو گیا۔ اسے اپنے کام سے جو شوق اور انہماک تھا وہ جاتا رہا اور اس کی توجہ اس بات پر مرکوز ہو گئی کہ کبھی سختی اور کبھی نرمی سے کام لے کر شاگرد کی بڑھتی ہوئی خود سری کو قابو میں رکھے۔ ۱۹۰۶ء کے بعد ہمارے ملک کی سیاسی تاریخ میں واقعات کا یہ سلسلہ اپنے آپ کو بار بار دہراتا رہا۔ ہندوستانیوں کی سیاسی شورش، حکومت ہند کی تعزیری تدابیر، برطانوی رائے عامہ کی مداخلت، جزوی سیاسی اصلاحات اور ان کی ناکامی، مختصر یہ کہ انگریزی حکومت نے سب سے بڑی نعمت جو ہندوستانیوں کو دے سکتی تھی دینا شروع کی لیکن نسلی غرور اور معاشی خود غرضی نے اس کا ہاتھ تھم لیا۔ اس لیے اگر کچھ تھوڑا بہت اسکا اس امر کا تھا کہ عام ہندوستانی نئی ریاست کو اچھا سمجھنے لگیں اور مغربی تہذیب کو اپنا کر قومی تہذیب بنالیں تو وہ ختم ہو گیا۔ ہندوستان کے سیاسی حلقوں اور انگریزی حکومت کے تعلقات روز بروز کشیدہ ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد ان میں کھنکھانا لگتا تھا۔

انگریزی حکومت کی معاشی پالیسی کو جس سے اس کی سیاسی پالیسی متاثر ہوئی سمجھنے کے لیے اس بات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ یہ حکومت ایسٹ انڈیا کمپنی کی وارث تھی اور اس کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ انگریزی سرمائے کے لیے ہندوستان میں معاشی استحصال کے مواقع فراہم کرے۔ اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں انگلستان کی رائے عامہ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی شدید مخالفت زیادہ تر اسی لیے شروع کی تھی کہ معدودے چند اشخاص نے ہندوستان کی تجارت پر بلا شرکت غیرے قبضہ کر لیا تھا اور دوسروں کو اس فائدے سے محروم رکھتے تھے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح حکومت برطانیہ کمپنی کے



معاملات میں روز بروز مدد منت کرتی رہی اور اس کے تجارتی اجارے کو روز بروز محدود کرتی رہی۔ یہاں تک کہ جب صنعتی انقلاب کے بعد انگلستان کے کارخانے بہت زیادہ مال پیدا کرنے لگے اور اس کی کھپت کے لیے کھلے بازاروں کی ضرورت ہوئی تو کمپنی کو توڑ دیا گیا تاکہ بلا تفریق سب سرمایہ داروں کو واسطہ ساری برہانوی قوم ہندوستان کا معاشی استحصال کر سکے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ ہندوستان کی انگریزی حکومت جس نے سیاسی حیثیت سے کمپنی کی جگہ لی یہ سیاسی پالیسی اختیار کرنے پر مجبور تھی کہ ہندوستان کو صنعتی نظام سے اس طرح وابستہ کرے کہ وہ بدستور راعتی ملک رہے بلکہ اور زیادہ زراعتی ہو جائے یعنی اپنی دستکاریوں کو ختم کر کے تمام تر انگریزی کارخانوں کے لیے کچا مال پیدا کرنے والا اور ان کی بنائی ہوئی چیزوں کا صرف کرنے والا بن جائے۔ حکومت کو اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے ایسٹ انڈیا کمپنی کے بجائے اور دھیانہ طریقے استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ آزاد تجارت اور تاجروں کے ترقی یافتہ طریقوں کو ہتھیاری سے ملا جلا کر استعمال کرنا اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے کافی تھا کہ انگلستان مشینی صنعت ہندوستان کے بازاروں میں دوسرے ملکوں کے مقابلے سے محفوظ رہے اور دسی دستکاریوں کو کھلے مقابلے میں شکست دے کر ختم کر دے۔

اس میں شک نہیں کہ خود ہندوستان میں بھی صنعتی کارخانے قائم ہوئے۔ جنک کھیسے گئے زمینیں چلیں، غرض عہد جدید کے وہ سب سامان نظر آنے لگے جو ملکوں کی معاشی ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن ایک تو یہ چیزیں ملک کے وسیع رقبے اور آبادی کے لحاظ سے بہت محدود پیمانے پر تھیں اور دوسرے ان میں سرمایہ اور انتظام تقریباً پورا انگریزوں کا تھا۔ ہندوستانی زمین سے یا تو گاکھوں کی حیثیت سے تعلق رکھتے تھے یا مزدوروں اور کلرکوں کی حیثیت سے۔ گاکھوں کی حیثیت سے انھیں اور فائدے تو پہنچے لیکن روپیہ ان کی جیبوں سے کھینچ کر باہر جاتا رہا۔ مزدوروں کی حیثیت سے وہ مدتوں تک بغیر قانون کی حفاظت کے بدیسی سرمایہ داروں کے رحم و کرم پر رہے اور یورپ کے مزدوروں کے مقابلے میں جنھوں نے اپنے آپ کو منظم کر لیا تھا کہیں زیادہ استحصال کا شکار ہوئے۔ غرض کچھ تو حکومت کی بالقصد پالیسی، کچھ اس کی بے پروائی اور اس سے بھی زیادہ خود ہندوستانیوں کی جہالت اور بے حسی کی وجہ سے جدید معاشی نظام ملک میں اس طرح آیا کہ اس کی کلی بدیسی سرمایہ داروں کے ہاتھ میں تھی اور اس کے ساتھ وہ تحفظات نہ تھے جو یورپ میں اس کے مضر اثرات کو ایک حد تک روکنے کے لیے وضع کیے گئے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تقریباً اس کا سارا فائدہ انگریزوں کو پہنچا اور ہندوستان کو بجائے فائدے کے نقصان ہوا۔ وہ مجموعی طور پر بدستور عہد وسطیٰ کے زراعتی نظام سے



ماتحت زندگی بسر کرتا رہا بلکہ جب دہلی صنعتیں مشینیں صنعتوں کا مقابلہ نہ کر سکنے کی وجہ سے مٹنے لگیں تو ان لوگوں کو چھوڑ کر جو معدودے چند بڑے کارخانوں میں مزدوری کرتے تھے، دستکار بھی کاشتکار کی طرف بڑھنے لگے اور اس ہجوم نے زراعتی زمین پر اتنا بوجھ ڈالا جو اس کی برداشت سے باہر تھا۔ لیکن اس سے زیادہ تباہی کاشتکاروں میں اس وجہ سے پھیلی کہ ہندوستان اب تک زراعت میں عہد وسطیٰ کے فرسودے طریقے استعمال کر رہا تھا۔ حالانکہ اب اس میدان میں بھی اسے ترقی یافتہ ملکوں کا مقابلہ کرنا تھا۔ دوسرے ملکوں میں زراعت کی پشت پر امداد باہمی کا سرمایہ تھا، سائنس تھی، تنظیم تھی۔ ہندوستان میں کاشتکار کی گردن پر جہالت سوار تھی اور ہا جن اور لیریا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسے ہر مقابلہ میں شکست ہوئی۔ اس کی روٹی اس کا گیسواں ادنا درجہ کا سمجھا گیا اور بہت کم داموں پر بکا۔ اس کا نیل کیمیائی رنگوں کی برابری نہ کر سکا اور ختم ہو گیا۔ حکومت نے اس کی مدد کے لیے بہت سی تدبیریں کیں، زراعت کا محکمہ قائم ہوا، امداد باہمی کا محکمہ قائم ہوا۔ ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کھولا گیا۔ نمونے کے زراعتی ذمہ اور مویشیوں کی افزائش نسل کے فارم کھولے گئے۔ زراعتی نمائشیں کی گئیں۔ مویشیوں کے میلے کیے گئے۔ لیکن سول سروس کی بے دلی اور ادنا ملازموں کی نالائقی اور بددیانتی کی وجہ سے بے حس اور جاہل کاشتکاران چیزوں سے کوئی قابل ذکر فائدہ نہ اٹھا سکے۔ کاشتکاروں کے افلاس، جہالت اور قدامت پرستی کے باوجود زراعت کے نئے طریقوں کو پھیلانے کے لیے جس تبلیغی جوش، بے غرض خدمت کی ضرورت تھی وہ بیرونی حکومت یا اس کے ہندوستانی ملازموں کے بس کی بات نہ تھی۔ اب رہے زمیندار، جو اکثر صوبوں میں حکومت اور کاشتکاروں کے بیچ میں واسطے کا کام دیتے تھے، انھوں نے جس طرح اپنے خالی بجازی یعنی انگریز کی دوسری توقعات پوری نہیں کیں اسی طرح یہ توقع بھی پوری نہ کر سکے کہ کاشتکاروں کی رہنمائی کر کے انھیں جدید زراعتی طریقوں سے کام لینے پر آمادہ کریں۔ چنانچہ نئے حالات میں پڑنے والے طریقوں کو برتنے اور چٹکی کے دو پاٹوں یعنی زمیندار اور مہاجن کے بیچ میں پسنے کی وجہ سے ہندوستان کے کاشتکار کی حالت روز بروز ابتر ہوتی گئی۔ اس کے بلا واسطہ اور بالواسطہ اثرات نے ملک کی عام معاشی سطح کو پست کر دیا اور لوگوں میں ایک عام بے چینی پیدا کر دی۔ جس سے سیاسی شورش کو اور زیادہ تقویت پہنچی۔

ہم نے دیکھا کہ سیاست اور معیشت کے میدان میں دسواوی انگریزی تہذیب نے ہندوستان کو عہد جدید کے رجحانوں سے آشنا تو کر دیا لیکن ان کی نشوونما کا موقع نہ دے کر ملک میں سخت پھل اور ابتری ڈال دی۔ اس طرح ذہنی زندگی کے میدان میں بھی نئی تہذیب کا حصہ مجموعی طور پر منفی اور

تخریبی رہا۔ اس نے ہندوستانیوں کے ایک بڑے طبقے میں خیال اور عمل کے جہود کو توڑ کر ایک حرکت کو ضرور پیدا کر دی لیکن اس حرکت کو کسی تخلیقی مقصد کی راہ نہ دکھا سکی۔ اس کے اثر سے تعلیم یافتہ ہندوستانی اپنے ماضی سے بنیاد پرست ہو گئے لیکن اپنے مستقبل کی تشکیل کا کوئی تصور نہ قائم کر سکے بلکہ ایک بے شکل، بے ربط، بے مقصد حالی میں گرفتار ہو کر رہ گئے۔ انھوں نے اپنے آباد اجداد کی تقلید کا جواگردن سے اتارنے کی کوشش کی اور اس میں ایک حد تک کامیاب ہوئے لیکن تقلید پرستی ذہن میں ایسی رچی ہوئی تھی کہ اس سے بدتر ذہنی غلامی میں گرفتار ہو گئے۔ کالونی کے انگریز کی زندگی کو دور سے دیکھ کر اس کی بری بھلی نقل کو انھوں نے اپنا تہذیبی نصب العین بنالیا۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں انگریزی حکومت نے مغربی تہذیب کو رائج کرنے کے لیے صرف ایک ہی ذریعہ اختیار کیا یعنی تعلیم کا ایک نیا نظام قائم کر کے اسے ہندوستانیوں کے ادنیٰ اور متوسط طبقے میں پھیلانے کی کوشش کی۔ آئیے اب اس تعلیم پر سرسری نظر ڈال کر دیکھیں کہ اس کی تہذیبی قدر کتنی تھی اور یہ کس حد تک ہندوستانیوں کے بچوں اور نوجوانوں کی ذہنی نشوونما میں مدد دے سکتی تھی۔

جہاں تک ابتدائی تعلیم کا تعلق ہے حکومت کو اس سے بہت کم دلچسپی تھی۔ اس نے اس کی مالی اور انتظامی ذمہ داری زیادہ تر ڈسٹرکٹ بورڈوں اور میونسپلیٹیوں پر ڈال دی۔ البتہ نصاب بنانے اور مدرسوں کے معائنے کا کام اپنے ہاتھ میں رکھا۔ قدیم نظام میں بنیادی تبدیلی ایک تو یہ ہوئی کہ مذہبی تعلیم مدارس عامہ سے خارج ہو کر صرف کنبوں اور پاٹ شالوں میں رہ گئی اور سرکاری مدرسے محروم ہونے کی وجہ سے روز بروز کم ہونے لگی۔ دوسری یہ کہ نصاب میں جغرافیہ اور تاریخ وغیرہ کے مفید مضامین کا اضافہ اور مدرسوں کے لیے ٹریننگ کا انتظام کیا گیا۔ محکمہ تعلیم کی طرف سے جو شرائط عائد کی گئیں ان کی وجہ سے ابتدائی تعلیم کا معیار تو ضرور اونچا ہو گیا لیکن چونکہ ان شرائط کو پورا کرنے کے لیے زیادہ روپے کی ضرورت تھی اور وہ مقامی مجالس اور دوسری تعلیمی انجمنیوں کے پاس نہیں تھا اس لیے مدرسوں کی تعداد بہت محدود ہو کر رہ گئی۔ اس کے علاوہ مدت تعلیم کی کمی، طریقہ تعلیم کی خامی اور انتظام کی خرابی کی وجہ سے یہ محدود تعلیمی کوشش بھی زیادہ تر ضائع ہی ہوتی رہی۔

ثانوی مدارس میں بھی انیسویں صدی کے مغربی تصورات کے مطابق انفرادی رجحانات کا لحاظ کیے بغیر سب کے لیے یکساں نصاب تعلیم لبرل ٹائپ کا رکھا گیا۔ اس سے زیادہ ستم یہ ہوا کہ ذریعہ تعلیم انگریزی زبان کو بنایا گیا۔ اس بنیادی غلطی نے تعلیم کے سارے نقشے کو بگاڑ دیا۔ کبھی عمر کے ہندوستانی بچوں کو



اتنی انگریزی سکھانے کے لیے کہ وہ کل مضامین اس کے ذریعے پڑھ سکیں اور امتحان کے پرچوں کا جواب اس میں دے سکیں، انگریزی زبان کو نصاب تعلیم کا جزو اعظم بنانا پڑا اور دوسرے مضامین ادب و تاریخ وغیرہ کو جو برل تعلیم کی جان ہیں ضمنی حیثیت دینی پڑی جس کی وجہ سے نصاب کا ذہنی معیار اور اس کی تہذیبی قدر بہت کم ہو گئی۔ یہی بات یونیورسٹی کی تعلیم پر صادق آتی ہے۔ یہ فائن فرق تھا کہ یہاں مضامین میں زیادہ تنوع تھا اور انتخاب کا موقع بھی زیادہ تھا۔ سب سے بڑا نقصان غیر زبان میں پڑھنے پڑھانے سے یہ ہوا کہ امت دوں اور شاگردوں کے ذہن کو فقط ذہنی میں مطابقت پیدا کرنے کی عادت نہیں رہی اور وہ وضاحت خیال اور صحت اداسے محروم ہو گئے۔ بے سمجھے ہوئے رٹنے کی عادت پہلے بھی کم نہ تھی اب بہت عام اور بہت پختہ ہو گئی۔ سائنس کی تعلیم میں برل تعلیم کے مقابلے میں بہت کمزوری دی جاتی تھی یہ بنیادی خرابیاں اور بھی زیادہ محسوس ہوتی تھیں۔ فارمور رٹنے والے قوتوں کی حالت شعر پڑھنے والے قوتوں سے بھی زیادہ ابتر تھی۔

اگر اس کے باوجود انگریزی تعلیم نے بہت سے قابل ہندوستانی پیدا کیے تو اس کا سہرا نظم تعلیم کے سر نہیں بلکہ یہ منفرد انگریز اور ہندوستانی ستاروں کے حسن تعلیم اور شاگردوں کی غیر معمولی ذہانت و اچھ کا کمال ہے۔ ورنہ انگریزی تعلیم پانے والے دور کا عام ٹپ ذہنی حیثیت سے ان لوگوں سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھا جو قدیم مشرقی حوزہ کی تعلیم پاتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزی خواں عالم انسانی اور عام طبیس کے متعلق زیادہ در صحیح تر معلومات رکھتے تھے۔ لیکن وہ بھی مشرقی مدارس کے طلبہ کی طرح اس معلومات کو ذخیرہ جابائے نگھتے تھے اس لیے ہضم نہیں کر سکتے تھے۔ ان کے قوائے ذہنی میں بھی صرف حافظے کی قوت کو ابھرنے کا موقع ملتا تھا۔ غور و فکر، تنقید و تحقیق کی قوتیں اور علم کے عملی استعمال یعنی اس سے مسائل زندگی کے حل میں کام لینے کا مادہ دب کر رہ جاتا تھا۔ لیکن یہ فرق ضرور تھا کہ تعلیم کا جو مقصد عوام انگریزی خوانوں کے سامنے تھا کہ کلرکوں اور افسروں کی حیثیت سے انگریزوں کے نیچے کام کر سکیں اس میں وہ کامیاب تھے۔ ان کی تعلیم انھیں کاغذات کی نقل و اوقات کے اندراج، نقشوں کی ترتیب، احکام کی تعمیل، ہدایات کی پابندی غرض ان سب میکانیکی اعمال کے لیے بہت اچھی طرح تیار کر دیتی تھی۔ جن میں قوت حکم اور قوت ارادی کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بازار میں اُن کی مانگ تھی اور ملک کی معاشی حالت دیکھتے ہوئے اچھی خاصی قیمت پر یک جاتے تھے۔ جن لوگوں کی سرکاری نوکری میں کچیت نہیں ہوتی تھی وہ زیادہ تر دکالت اور کتر دوسرے مزد پیشوں کی طرف رُٹ کر رہے تھے۔

ان میدانوں میں جہاں اعتماد نفس اور اچھ کی ضرورت تھی چند ایسے گئے افراد کو چھوڑ کر باقی



سب بڑی مشکل سے اپنے آپ کو گھیسٹے تھے۔ جیسے جیسے تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد بڑھتی گئی۔ ان سب مشیروں خصوصاً وکالت میں مقابلہ سخت ہو گیا اور جو اس مقابلے میں ناکام رہے ان کو بے روزگاری منہ بہ منہ دینے لگی۔

یہ لوگ ہندوستان میں عہدِ جدید کے ہراول اور دسویں انگریزی تہذیب کے علمبردار تھے اور انہیں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ اپنے ذہن کو مغرب کی نئی روشنی سے منور کر کے سارے ملک میں اجارہ چھینیں گے۔ اس بات کا اندازہ کرنے سے پہلے کہ تہذیبی زندگی کے مختلف شعبوں میں ان حضرات نے کیا سیکھا اور کیا سکھایا، ہمیں ان دشواریوں کو اپنی طرح سمجھنا ہے جو ان کی راہ میں حائل تھیں۔ ایک تو یہ کہ جو مقصد ان کے استادوں نے ان کے لیے متعلق بن تھا کہ اپنی قدیم تہذیب سے قطع تعلقی کر کے ایک برسی تہذیب کے رنگ میں رنگ جائیں، وہ قوموں کے تہذیبی ارتقار کے خلاف ہونے کی وجہ سے نہایت مشکل تھا۔ دوسرے یہ کہ جب ہم ادھر پہنچے ہیں خود ان کے استادوں یعنی ہندوستان میں رہنے والے انگریزوں کو مغربی تہذیب کی اعلیٰ اقدار میں بہت کم حصہ ملا تھا اور جو ملا تھا اسے شاگردوں تک پہنچانے میں ان کی سماجی عیسوی حائل تھیں۔ تیسرے یہ کہ تعلیم کے ناقص قدم نے شاگردوں میں اچھے درجہ تک کا تو کیا ذکر ہے تخلیق میں بھی تیز اور سستے سے کام لینے کا مادہ پیدا نہیں کیا تھا۔

ن سب باتوں کے باوجود جس حد تک وہ مغربی تہذیب کا چرچا کرنے میں کامیاب ہوئے وہ کم ان کے جوشِ تقلید و محنت کا ثبوت ضرور ہے۔ جہاں تک فکر و نظر کا تعلق ہے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں نے انگریزوں کے بنیادی انکار کا بالکل غلط تصور قائم کیا اور اسے دلیل رد بنا کر گری میں پڑ گئے۔ انگریزوں کو رسمی مذہب سے بظن اور زندگی کی مادی اقدار کا قائل دیکھ کر وہ بڑے غم خوردان کی تقلید میں محدود اور مادہ پرست بن بیٹھے اور یہ نہ سمجھ سکے کہ انگریزوں کی ظاہری مادی حقیقت میں پوٹینزم کے شدید مذہبی اور اخلاقی ضابطے کی ایک نئی شکل ہے۔ اسی طرح انگریزوں کے فلسفہ انفرادیت کی تعبیر انھیں نے تہذیب نفس کے بجائے انسانیت کے رنگ میں اور فلسفہ انفرادیت کی تعبیر اقتصادی واقعیت پسندی کے بجائے زبردستی کے رنگ میں کی۔ انگریزوں پر اگر مذہب عیسوی کا روحانی اثر باقی نہیں رہا تھا تو حُبِ وطن اور حُبِ قوم کے اخلاقی اثرات اور ایک حد تک فنونِ لطیفہ اور ادب و شعر کے جمالی اثرات ان کی نفس میں وسعت اور گہرائی پیدا کرتے تھے مگر انگریزوں کے یہ اندھے مقدمہ صرف اپنے قدیم مذہب و اخلاق ہی سے نہیں بلکہ اپنے آرٹ اور ادب سے بھی بیزار تھے اور قومی دملکی احساس سے بیگانہ۔

مغربی فنون لطیفہ سے ہندوستان کے تعلیم یافتہ تو کیا خود وہ لوگ بھی عموماً مس نہیں رکھتے تھے جو انگلستان جا کر تعلیم پاتے تھے۔ اس لیے کہ یہ دولت ارباب ذوق کی صحبت سے نصیب ہوتی ہے اور اس سے یہ محروم رہے۔ ہندوستان میں تو ارباب ذوق کا ملکہ تھا ہی نہیں انگلستان میں تھا مگر ان کی پہنچ سے باہر تھا۔ اب رہا انگریزی ادب سوسائٹی کی چندانی گنتی کتابوں کے مطالعے میں ان کو اپنی عمر کا ایک اچھا خاصا یعنی طاسب علمی کا پورا زمانہ صرف کرنا پڑتا تھا، مگر تعلیم کے ختم کرنے کے بعد کسی موقوف ادبی کتاب کو اٹھ کر بھی نہیں دیکھتے تھے۔ ان کا مطالعہ عموماً معمولی درجے کے تفریحی ادب مثلاً ریٹلر، رائڈرز، سیکرڈ، چارلس کاربوس، میری کورلی، بیرنس آرکزی کی تصانیف اور جاسوسی ناولوں تک محدود رہتا تھا۔ شاید ذاتی کسی کو انگریزی ادب عالیہ خصوصاً انگریزی شاعری سے اتنا قلبی تعلق پیدا ہوتا تھا کہ اس کے اندر ڈوب کر اپنے انفرادی وجود کو نوع انسانی کے رنج و راحت میں کھودے۔ غرض عام طور پر تعلیم یافتہ ہندوستانی کا ذہن انگریزی فکر و تخیل کی سطح پر تیز تار رہا اور اس سے محض خود غرضی، بے رنگ، بے رس، بے کیف، خود پستی کے سوا کچھ نہ حاصل کر سکا۔

ظاہر ہے کہ جب دساردی انگریزی تہذیب کے حامل ہندوستانی انگریزوں کے ذہنی و جسمانی خزانے سے سلف اندیش ہی نہ اٹھ سکے تو وہ اس میں تخلیقی اضافہ کیا کر سکتے تھے۔ علوم صمیمہ کے میدان میں دیکھیے یا شعراء ادب کے، یا فنون لطیفہ کے۔ اگر اس دور میں کچھ کیا ہے تو ان ہندوستانیوں نے جن کے ذہن کی تربیت دراصل مشرقی تہذیب کے ماحول میں ہوئی تھی۔ انھوں نے اپنے فلسفے اور مذہب، اپنے قانون و رسم و رواج، اپنی تاریخ اور آثار قدیمہ پر دسی زبانوں کے علاوہ انگریزی میں بھی کتابیں لکھیں۔ اپنی موسیقی اور مصوری اور دوسرے فنون لطیفہ کو نئے حالات سے مطابقت دینے اور نئے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ صرف انگریزی پڑھے مغرب زدہ حضرات کا، جو نئی تہذیب کے اصلی حامل تھے تحقیق حق میں یا تحقیق حسن میں کوئی حصہ نہ تھا۔ ان کے قلم کی جولانی زیادہ تر اخبارات کے مضامین تک محدود تھی۔ جن کے بہترین نمونے اینگلو انڈین اخباروں میں چھپتے تھے جو ہندوستانیوں کی زیادہ تر تھی۔ ان کی تقاضی، پریشاں خیالی، ثرولیدہ بیانی، صرف دُشو اور محاورے کی غلیصہ کی وجہ سے انگریزوں کی ”بایو انگلش“ کا مذاق ڈالتے تھے۔ بابو جبرجی بی، اے۔ بابو بھپی لال، ایم، اے وغیرہ کے فرضی کردار اسی مقصد کے لیے تراشے گئے۔

غرض دساردی انگریزی تہذیب کی ذہنی اور روحانی بنیاد بالکل کھوکھلی اور ناپائیدار تھی پھر بھی اس پر تمدن و معاشرت کی جو عمارت بنی تھی وہ دیکھنے میں خاصی شاندار اور انگریزوں کے تصور رفیع سے



بہت کچھ مشاہیر معلوم ہوتی تھی تعلیم یافتہ ہندوستانی انگریزی وضع کالباس پہنتے تھے آپس میں انگریزی میں بات چیت کرتے تھے۔ نوکروں سے اور دوسرے غیر انگریزی دانوں سے اپنے نزدیک دلائی ہلچے میں دیسی زبانوں کو توڑ مروڑ کر پیچ بیچ میں انگریزی لفظ اور فقرے ٹھونس کر بولتے تھے جن کو قدرت تھی وہ بنگلوں میں رہتے تھے اور انھیں انگریزی طرز سے سجاتے تھے۔ میز کرسی پر چھری کانٹوں سے "انگریزی" کھانا کھاتے تھے۔ انگریزوں کے کلب کو دور سے حسرت سے دیکھتے ہوئے دیسی صاحب لوگ اپنے کلب میں بلیرڈ، ٹینس اور تاش کھیلے اور جوان تین زیادہ آزاد تھے وہ یورپی شراب سے اور اگر کوئی آزاد خیاں خاتون ساتھ رہے تو یورپی رقص سے شغف کرتے تھے۔ ادب آداب، بسماؤ اور برتاؤ میں بھی حضرات حتی المقدور انگلش "ایٹلیٹ" کی پیروی کرتے تھے۔

لیکن غور سے دیکھنے پر صاف نظر آتا تھا کہ ہر بات میں، ہر چیز میں انگریزی تہذیب کی ہندوستانی نقل اصل سے بہت دور ہے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کی تقریری انگریزی بھی عموماً ان کی تحریری انگریزی سے کچھ کم مضحکہ خیز نہیں ہوتی تھی۔ تحریر میں تو صرف زبان و بیان ہی کی غلطیاں تھیں، بولنے میں لفظ کی غلطیاں اور ستم ڈھاتی تھیں۔ خصوصاً جب وہ دیسی آلات نطق سے انگریزی لہجہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے تو عجیب و غریب آوازیں سننے میں آتی تھیں۔ ان کا انگریزی لباس اکثر بھکدار کپڑے اور بھدی وضع کا ضرورت سے زیادہ ڈھیلا یا چست ہوتا تھا اور اسے انگلستان کی پوشاک سے جس کی خوشناتراش اور آرام وہ موزونیت و نیاں مشہور ہے کوئی نسبت نہ تھی۔ کپڑوں کے میل اور رنگوں کا تناسب، انھیں ڈھنگ سے رکھنے اور سلیقے سے پہننے کا دیسی صاحب لوگوں کے ذہن میں کوئی تصور نہ تھا۔ اس معاملے میں ان کا رہنا اکثر ان کا بھرا ہوتا تھا جسے انگریز کے "ویل" کا ایک مضحکہ خاکہ سمجھ لینا چاہیے۔ ان کے بنگلے بارکوں کی وضع کے برآمدوں سے گھرے ہوئے تاریک کمرے تھے یہ طرز جسے ہندوستان کے محکمہ تعمیرات کے معصوم ذہن نے آرٹ کی آلودگی سے پاک رہ کر محض آرام کے خیال سے ایجاد کیا تھا پالی ڈبلیو ڈی اسٹائل کہلاتا تھا۔ لیکن جتنی کامیابی اسے حسن و تناسب سے بچنے میں ہوئی اتنی آرام و راحت پہنچانے میں نہیں ہو سکی۔ یہی بات کم و بیش ان مکانوں کے فرنیچر پر صادق آتی تھی۔ صرف ان کے کھانے کی نسبت یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں انگریزی مذاق کے ساتھ ہندوستانی ذائقہ کو سمجھ کر خاصا خوشگوار مزہ پیدا کیا گیا تھا۔ مگر انگریزوں کے آداب طعام کی تقلید میں جو تکلف کرنا پڑتا تھا اس سے سارا مزہ کرکرا ہوجاتا تھا۔

جہاں تک آداب معاشرت کا تعلق ہے یہ دیسی صاحب لوگ اٹھنے بیٹھنے، چلنے پھرنے، ملنے جلنے



میں بڑے تمام سے انگریزوں کے حرکات و سکنات کی ہو بہو نقل اتارنے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن آداب منظر ہیں انسان کی اندرونی سیرت کے۔ یہ حضرات انگریزوں کی سنی طبیعت اور مزاج تو رکھتے نہیں تھے اس لیے ان کی نقلی کی کوششیں اگر کامیاب ہوئیں تو کل کے پتلون کی طرح بے معنی جنبشیں اور ناگاہیوں میں تو بھٹکنا کی بجائے حرکتیں معلوم ہوتی تھیں۔ یہی نہیں بلکہ انگریزی آداب کی سطحی تفہیم نے بعض صورتوں میں ان کے خلاق کو بگاڑ دیا۔ انھوں نے انگریزوں کی کم آمیزی اور رکاوٹ سیکھی مگر وہ جواب در ضبط نہ سیکھ سکے جو اس کے تہ میں پوشیدہ تھا اس لیے زبے اکل کھرے اور مغرور ہو کر رہ گئے۔ انھوں نے انگریزوں کی طرہ انہما بخود کی اور عمارتیں سے کام لینا چاہا مگر انگریزوں کا ساحل اس تناسب نہ رکھنے کی وجہ سے ان صفات نے حکم اور خود نمائی کا رنگ اختیار کر لیا۔

نقلی انگریزی تہذیب زیادہ تر مردوں تک محدود رہی۔ عورتیں اس سے بہت کم متاثر ہوئیں۔ لیکن جو ہوئیں انھیں مردوں سے بھی زیادہ نقصان پہنچا۔ ہندوستانی عورت دور تنزلی میں جہالت بیماری و مسائل کی بے جا قیود کی وجہ سے ایک اعصابی مزاج کی رہی دیالی مخلوق بن کر رہ گئی تھی۔ انگریزی تہذیب نے سے بغیر اس ضبط سے جو انگریز عورتوں میں رکھتی ہیں گوشہ نشینی سے باہر کھینچ کر زندگی کی مشکوک و تحریکوں میں ڈال دیا۔ صرف اس کا پردہ بنی نہیں توڑا بلکہ وہ فاصل جو ایشیا میں عورت اور مرد میں ہمیشہ رہا ہے دور کر دیا۔ صرف اسے گھر سے نکالنے پر اکتفا نہیں کی بلکہ کلب میں لے جا کر تاجے کے بے کھر کر دیا۔ اس آزادی کے ناگزیر نتائج کا رد عمل اور زیادہ فوسناک تھا۔ مغرب زدہ عورتوں کی مثال نے عام طور پر ہندوستانیوں کو عورتوں کی تعلیم اور آزادی کی مصححانہ اور ذمہ دارانہ تحریکوں سے بہمن کر دیا۔ اور ان کی ترقی میں رکاوٹ ڈال دی۔

تعلیم یافتہ جماعت سے انگریزوں کو یہ امید تھی کہ یہ نئی روشنی کے پھیلانے میں مبلغوں کا کام کرے گی۔ عوام کی تعلیم کو نظر انداز کر کے صرف اونچے درجہ سطح طبقے کی تعلیم پر زور دینے کے حق میں یہ دلیل پیش کی گئی تھی کہ انگریزی تعلیم وہ انگریزی تہذیب "اوپر سے مقطر ہو کر نیچے چسکے گی"۔ لیکن اوپر دلوں نے اتنا خوف رکھتے تھے وہ نہ انھیں نیچے والوں سے اتنا تعلق تھا کہ وہ ہمدردی نہ تھی کہ ان غریبوں کو اپنے رشتہ میں سے یہ اب رستہ نئی روشنی کے مشعل بردار انگریزی تعلیم یافتہ نہ صرف ان پڑھ عوام سے بلکہ ان بڑوں سے بھی بالکل کٹ گئے جنھوں نے مشرقی تعلیم پائی تھی اور پرانے دگر پر چلتے تھے۔ "وہ عورتوں میں بیکار" ہو کر رہتے تھے اور اس پر فخر کرتے تھے۔ مشرقی و مغرب کے درمیان جو بزرخ انھوں سے بیا تھا اس میں وہ وطنی احساس اور قومی درد کے خرخشوں سے آزاد تھے پس ایک ہی غمناک ان کے دل میں تھی اور

وہ یہ تھی کہ انگریزی سوسائٹی کی جنت کے دروازے اُن پر بند تھے۔ غرض اُن حضرات نے انگریزی تعلیم اور تہذیب کو عوام تک پہنچانے کی ذمہ داری پورا کرنا تو ایک طرف اسے محسوس تک نہ کیا۔ یہ بہت حق حاکم قوم کی خوشنودی اور قربت حاصل کرنے میں مصروف رہے اپنی قوم کی خدمت اور اصلاح کا کام نبھانے اور دل پر چھوڑ دیا جو تہذیب کی دوسری راہوں پر چل رہے تھے۔

ہم نے جو اس زمانے کو دسویں انگریزی تہذیب کے تسلط کا دور قرار دیا وہ صرف اس لحاظ سے کہ اس نے عہد مغلیہ کی ہندوستانی تہذیب کو ایک طرف ڈھکیل دیا تھا اور اس کے بجائے ملک کی سب سے ممتاز موقر اور مشترک تہذیب بن بیٹھی تھی۔ ورنہ تعداد کے لحاظ سے دیکھیے تو اس کا دائرہ بہت محدود تھا۔ انگریزی تہذیب کے حامل عمود وہ لوگ تھے جنہیں انگریزوں کی سرپرستی نے ابھار کر معاشرتی امتیاز بخشا تھا اور جن کے اغراض سراسر انگریزی حکومت سے وابستہ تھے یعنی زیادہ تر ہندوستانی عیسائی، سول سروس اور دوسرے اونچے درجے کے سرکاری ملازمین اور اس سے کم بڑے زمیندار اور تاجر۔ قانون پیشہ لوگوں میں مجموعی حیثیت سے بیرسٹر جو انگلستان کے تعلیم یافتہ تھے انگریزی تہذیب کی پیروی میں سب سے پیش پیش تھے لیکن ہندوستان کے تعلیم پائے ہوئے دیکھوں میں یہ رنگ زیادہ گہرا نہ تھا جن لوگوں کو حکومت سے براہ راست واسطہ نہ تھا یعنی اوسط طبقے اور چھوٹے اوسط طبقے کے اکثر خاندان وہ انگریزی تہذیب سے مقابلہ کم متاثر اور بعض بالکل غیر متاثر تھے۔

وہ جماعت جو انگریزی تہذیب کے دائرہ اثر سے بالکل باہر رہی۔ قدیم طرز کی تعلیم پانے والی جماعت تھی۔ یہ گروہ خصوصاً مسلمانوں میں ایک عرصے تک دوسرے سے نئی تعلیم ہی سے بظن رہا مگر آگے چل کر اس نے انگریزی زبان اور جدید علوم کی تعلیم کو جائز قرار دے دیا۔ ابہت مغرب کے معاشرتی اور تہذیبی اثرات کو مذہب کے لیے خطرناک سمجھ کر ان کی بڑی شدت سے مخالفت کی۔ یہ دسویں انگریزی تہذیب کے مقبول عام نہ ہونے کی ایک بڑی وجہ یہ تھی۔ حقیقت میں مذہبی طبقہ سلطنت مغلیہ کے زمانے میں ہندوستانی تہذیب سے بھی خوش نہ تھا اس کا یہ خیال تھا کہ جس تہذیب کی تعمیر مذہب کی بنا پر نہ ہوئی ہو وہ ناقص اور ناپائدار ہوگی۔ اس سیاسی انقلاب کے بعد جس نے انگریزی حکومت اور انگریزی تہذیب کو ہندوستان پر مسلط کر دیا۔ یہ طبقہ بظاہر دب کر رہ گیا لیکن اندر ہی اندر عوام کی بے چینی سے فائدہ اٹھا کر جو بیسی اقتدار کے خلاف پیدا ہو گئی تھی اپنے اثر کو بڑھانے لگا اور نہ صرف عہد جدید کی انگریزی تہذیب بلکہ عہد وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب کو بھی اخلاقی اور روحانی حیثیت سے کم قدر سمجھ کر عہد قدیم کی مذہبی تہذیب کو دوبارہ زندہ کرنے لگا۔ اس کوشش نے آگے چل کر جو صورتیں

اختیار کریں اور جس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں میں تہذیبی و سیاسی تفریق کا باعث ہوئی، اس کا ذکر ہم آئندہ باب میں کریں گے۔ یہاں تو ہمیں صرف انگریزی تہذیب اور دوسری تہذیبوں کے تعلقات سے بحث کرنی ہے۔ مختلف صوبوں کی مقامی تہذیبوں میں انگریزی تہذیب کے سابقے سے جو تبدیلیاں اور ترقیاں ہوئیں ان کا ذکر ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے۔ البتہ مشترک ہندوستانی تہذیب پر نئے حالات نے جو اثر ڈالا اس کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ سلطنت مغلیہ کے عہد زوال میں ہندوستانی تہذیب ذہنی اور اخلاقی حیثیت سے انحطاط میں مبتلا ہو جانے کے باوجود ملک میں برابر پھلتی رہی اور اس کی عام مقبولیت میں کوئی کمی نہیں ہوئی بلکہ اور اضافہ ہوا۔ لیکن نئے دور میں جو <sup>1857</sup>ء کے بعد شروع ہوا ایک طرف انگریزی تہذیب کے تسلط نے، دوسری طرف صوبہ داری تہذیبوں کے فروغ نے، اور تیسری طرف قدیم مذہبی تہذیب کو نئے سرے سے زندہ کرنے کی تحریک نے اس کے دائرہ اثر کو بہت محدود کر دیا۔ پھر بھی شمالی ہند اور وسطی ہند کے بہت بڑے حصے اور باقی ملک کے بعض گوشوں خصوصاً ہندوستانی ریاستوں کے سائے عاطفت میں انگریزی تہذیب اور مقامی تہذیبوں کے پہلو بہ پہلو ہندوستانی تہذیب بھی موجود رہی اگرچہ اسے اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق بنانے کے لیے اپنی شکل اور طبیعت کو بہت کچھ بدلا پڑا۔

نمایاں تبدیلی ہندوستانی تہذیب میں یہ ہوئی کہ اس کی زبان فارسی کے بجائے اردو ہو گئی۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ اٹھارھویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع میں اردو نئی تائیخی قوتوں کی مدد سے فارسی کی حریف بن چکی تھی۔ <sup>1857</sup>ء کے ہنگامے کے بعد اس تنگ میدان میں جو انگریزی تہذیب کی بڑھتی قوت نے ہندوستانی تہذیب کے لیے چھوڑا تھا، اردو نے فارسی کو کامل شکست دے کر اس کی جگہ لے لی۔ لیکن یہ کامیابی اردو کو بھی نصیب ہوئی جب اس نے آخری مغل عہد کے تحلف اور تصنع کے قیود سے آزاد ہو کر عہد جدید کی سادگی اور بے تکلفی اختیار کی اور دوران کار خیال آرائی اور قوت افزائی کو خیر باد کہہ کر حقیقت نگاری سے کام لینا سیکھا۔ اس طرز کا آغاز تیرہ نصف صدی پہلے فورٹ ولیم کالج کی تالیفات، قرآن مجید کے اردو ترجموں اور دہلی تحریک کے رسالوں کے ذریعے ہو چکا تھا۔ لیکن اس کی تکمیل اب غالب کے اردو مکتوبات، سرسید اور ان کے ساتھیوں کی نشر اور آزاد حالی کی نظم کی بدولت ہوئی۔

ادب میں طرزِ ادا کی تبدیلی، اگر وہ خلوص پزنی ہو، دراصل وضع نفسی اور فلسفہ حیات کی تبدیلی کا



آئینہ ہو کر رہی ہے۔ چنانچہ اردو اور ہندوستان کی دوسری زبانوں کا حقیقت نگاری کی طرف رجحان دراصل عکس تھا ایک ذہنی انقلاب کا جس نے ہندوستانیوں کی توجہ کا مرکز موضوع کے بجائے معروض کو تصور کے بجائے مشاہدے کو بنادیا تھا۔ یعنی اسے عہدِ وسطیٰ سے عہدِ جدید میں پہنچا دیا تھا۔ اردو میں ڈراما اور ناول کا آغاز بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ ابتدائی ڈرامے اور ناول دونوں فنی حیثیت سے ناقص تھے۔ لیکن ان سے اتنا ضرور ظاہر ہوتا تھا کہ سیاسی اور معاشی حالات کے ساتھ ساتھ ہمارا تصور زندگی اور نظریہ ادب بھی بدل رہا ہے۔ زندگی کو داخلی اور خارجی حقیقت کا مرکب سمجھنا اور ادب کو اس کا ترجمان بنانا، انسان کی تصویر اجتماعی اور طبیعی ماحول کے پس منظر میں کھینچنا اور اس میں سادگی کے موقلم سے اصیت کا رنگ بھرا "قدیم کلاسیکی ادب کی وہ خصوصیات تھیں جنہیں ہندوستان کا ادب عہدِ وسطیٰ میں، خصوصاً اس کے آخری حصے میں بالکل بھول چکا تھا۔ ان خصوصیات کا اُردو ادب میں نئے سرے سے ابھرنا ظہور تھا۔ عہدِ جدید کی ادبی روح کا جو اور باتوں میں سنسکرت، فارسی اور عربی کے کلاسیکی ادب کی روح سے مشابہت تھی مگر اس بات میں مختلف تھی کہ اس میں بھولے پن کی جگہ سانسے پن کا، بچپن کی نظری بے ساختگی کی جگہ کہولت کی ساختہ بے تکلفی کا رنگ غائب تھا۔

یہ بڑی دلچسپ بات ہے کہ اُردو ادب میں عہدِ جدید کے نقیب وہ لوگ تھے جن کی تعلیم قدیم طرز پر ہوئی تھی اور جو انگریزی زبان سے بالکل ناواقف تھے یا بہت تھوڑی واقفیت رکھتے تھے یہی وجہ ہے کہ وہ مغربی ادب کے مقامی رنگ کی تقلید سے محفوظ رہے، درانہوں نے، اس سے صرف ایک چیز یعنی جدیدیت کا عنصر جو عالمگیر بننے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ سرسید اور ان کے حلقے کے مصنفین اور آزاد، شرر، سرشار، سجاد حسین نے اپنی تحریروں میں ہندوستانیت کے پیکر کو قائم رکھنے کے باوجود عہدِ جدید کی حقیقی روح کو جذب کر لیا۔ لیکن جب قلم ان لوگوں کے ہاتھ میں آیا جن کی ساری تعلیم انگریزی مدارس میں ہوئی تھی تو معاملہ الٹا ہو گیا یعنی اُردو ادب یا کم سے کم اُردو نثر پر اسے مغربی ادب کا رنگ چڑھ گیا لیکن سطح کے نیچے متاخر عہدِ مغلیہ کی کھوکھی روحانیت بدستور موجود رہی۔ بیسویں صدی کے شروع کے اُردو ادب میں پریم چند جیسے نثر نگاروں اور اقبال و صفی جیسے شاعروں کو چھوڑ کر دیکھیے تو نظم و نثر پر غالب تغزل کا رنگ چھایا ہوا نظر آتا ہے۔

جہاں تک تعلیم کا تعلق ہے غزل پھر بھی اس عہد کی زندگی کی بے تہی بے ربطی، سیما و دہلی کی پستی تصویر ہونے کی حیثیت سے اصیت کی شان رکھتی تھی اور اس کے علاوہ زبان و بیان کی خوبیوں سے آراستہ تھی۔ لیکن نثر کی غزل میں جو ادب لطیف کے نام سے مشہور ہوئی سطحیت کے علاوہ انگریزی کی

مذہب و مصلحت نقل کرنے کی وجہ سے لغوی و معنوی تصنع اتنا زیادہ تھا کہ نہ اس میں زندگی کی حرارت باقی رہی اور نہ فنکاری کی لطافت۔

یہ تنزل پذیر روحانیت بھیس بدلنے میں اس قدر کمال رکھتی ہے کہ آج کل کی ترقی پسند مصلحت میں بھی جو خاص طور پر ادب لطیف کی مخالفت میں آراستہ کی گئی ہے، رمزیت، اشاریت اور تحلیل نفسی کے چہرے لگا کر داخل ہو گئی ہے۔ روحانیت کی بے چینی اور ٹرپ سے جس طرح جدید ہندوستان کے دوسب سے بڑے شاعروں شیگر اور قبیل نے تعمیری و تخلیقی اور تجدیدی قوت کا کام بہارہ انھیں کا حصہ تھا۔ نئے ادیبوں کو جو زندگی میں اصلاح یا تجدید نہیں بلکہ انقذب چاہتے ہیں، اس کی ضرورت ہے کہ وہ شعراء ادیب کے سازوں کو بدلنے سے کہیں زیادہ اپنے ساز زندگی کی سے کہہ لیں اور روحانی دھن کو چوڑ کر کلاسیکی دھن اختیار کرنے کی کوشش کریں۔

بہر حال اردو زبان کی بدولت ہندوستانی تہذیب کو ایسی زمین مل گئی جس پر قدم جما کر وہ ملک کو سادری انگریزی تہذیب کے کامل تسلط سے بچانے کی آخری کوشش کرتی رہی۔ اس نے انگریزی تہذیب سے بہت کچھ لیا لیکن غدا، نہ تقلید کے ذریعے نہیں بلکہ آزادانہ انتخاب کے ذریعے۔ یعنی صرف ان چیزوں کو اخذ کیا جو اس کی طبیعت اور مذاق کے ساتھ کھپ سکتی تھی۔ ہندوستانی تہذیب کے حامل ہندوؤں اور مسلمانوں نے انگریزی زبان و جدید علوم کی تحصیل نہ صرف ضرورت کے سبب بلکہ دلی شوق سے شروع کی لیکن اپنے ذوق ادب کی تربیت اور ادبی تخیل کا ذریعہ اردو کو بنایا۔ انھوں نے اپنے حساس جہل کی تہذیب کا کام خود دینے ادب کے سہارے لیا اور اس میدان میں مغربی اثرات صرف اس حد تک قبول کیے جہاں تک وہ ہندوستانی فنون لطیفہ کو نئی زندگی بخشنے کے لیے ضروری تھے جیسے فن تعمیر میں کفایت مکان کا اصول خصوصاً خط مستقیم کا زیادہ استعمال اور حفظان صحت کے نظریوں کا اصول موسیقی میں روانی کے ساتھ ہم آہنگی کا میل، مصوری میں پریکٹو اور تناسب پر زور اس کے علاوہ گھر کے ساز و سامان، روزمرہ کے برتنے کی بے شمار چیزوں، وضع لباس اور ایک حد تک غذا میں بھی ہندوستانی تہذیب نے مغرب کے اثر سے بہت سی تبدیلیاں کیں جو مجموعی طور پر مفید اور صحت بخش تھیں جن سے زندگی کے حسن و لطافت میں نہ سہی مگر ضبط و نظم، مستعدی کا کردار میں ضرور اضافہ ہوا۔ البتہ ان تبدیلیوں سے وہ بہت بڑے نقصان پہنچے۔ ایک یہ کہ مغلس ہندوستانی خوشحال انگریز کے معیار زندگی کو انہی رکھ کے مالی مشکلات میں مبتلا ہو گئے اور دوسرا یہ کہ نئے فیشن کی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے یورپ کے ملکوں اور انگلستان سے اشیاء کی برآمد روز بروز بڑھنے لگی اور ملک کی دولت کھنچ کر باہر جانے لگی۔

مختصر یہ کہ ہندوستانی تہذیب حکومت کی سرپرستی سے محروم اور اونچے طبقوں کی نظر میں حقیر ہو گئی تھی اور اس کے لیے ترقی و توسیع کی راہیں بند ہو گئی تھیں۔ پھر بھی اس کے اندر اتنی قوتِ حیا موجود تھی کہ اس نے اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق بنالیا اور اچھے خاصے بڑے حلقے میں مقبول رہی۔ مگر یکایک زمانے نے ایسا پلٹا کھایا کہ خود اس کے اندر سے انتشار کی قوتیں ابھر آئیں اور ایسا نظر آنے لگا کہ وہ کئی ٹکڑوں میں تقسیم ہو کر مشترک تہذیب کی حیثیت سے فنا ہو جائے گی۔



## نواں باب

# سیاسی اور تہذیبی تفریق

1

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی تہذیب زیادہ سے زیادہ یہ چاہتی تھی کہ انگریزی تہذیب میں بالکل جذب نہ ہو جائے بلکہ کسی حد تک اپنے جداگانہ وجود کو قائم رکھے۔ یہ بات عموماً نئے تعلیم یافتہ طبقے کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتی تھی کہ انگریزی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو روکے اور اپنی شکست خوردہ تہذیب کو دوبارہ قوی تہذیب کے درجے تک پہنچانے کی کوشش کرے۔ مغربی اثرات کی مخالفت دراصل مذہبی طبقوں تک محدود تھی جن کا اثر عوام پر تو بہت تھا مگر اونچے اور متوسط طبقوں پر کم ہو گیا تھا اور روز بروز کم ہوتا جاتا تھا پہلی جنگ عظیم کے بعد کچھ ایسے حالات پیش آئے کہ تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کے ذہن میں دفعتاً انقلاب پیدا ہو گیا۔ سیاسی محکومیت کے شدید احساس کے ساتھ ان کے دل میں اپنی ذہنی محکومیت کا احساس پیدا ہوا اور کامل سیاسی آزادی کی خواہش کے پہلو بہ پہلو تہذیبی آزادی کی خواہش جاگ اٹھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تعلیم یافتہ طبقہ جسے اب تک مذہبی طبقوں سے اور عوام سے دشت تھی اب ان دونوں کی طرف متوجہ ہوا تاکہ بریسی تہذیب کی مخالفت میں ان کا ساتھ دے اور بریسی حکومت کی مخالفت میں انہیں اپنے ساتھ لے۔ چند سال تک نئی روشنی اور پرانی روشنی کے ہندوؤں اور مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی تحریکیں اس طرح گھل ل کر ملک کی آزادی کے یہ کام کرتی رہیں کہ معلوم ہوتا تھا ہندوستانی روح کے اندر سے متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کا چشمہ نئے سرے سے جوش و خروش کے ساتھ ابھرنے لگا۔ لیکن حقیقت میں یہ کوئی یک رنگ چشمہ نہ تھا بلکہ مختلف رنگوں کے سوتے تھے جو اتفاق سے یکجا ہو کر تھوڑی دیر تک ساتھ بہتے رہے اور پھر الگ الگ ہو گئے۔

جنگ عظیم کے بعد ہندوستان کی سب سے اہم سیاسی جماعت انڈین نیشنل کانگریس میں ایسی کاپیلاٹ ہوئی کہ وہ اعلیٰ طبقے کی ڈیٹنگ سوسائٹی کے بجائے نچلے متوسط طبقے کی سیاسی انجمن بن گئی جس نے عوام کو اپنے ساتھ لے کر آزادی کی جدوجہد شروع کر دی۔ اس تبدیلی کے محرک سیاسی ہی نہیں بلکہ معاشی بھی تھے جو زیادہ قوی ہوتے ہیں اور لوگوں کو زیادہ متاثر کرتے ہیں۔ سیاسی محرک کا توازن پر ذکر آچکا ہے کہ برطانوی حکومت کے 1917ء کے اعلان کے بعد سیاسی مذاق کے ہندوستانیوں نے اپنے دل میں بڑی بڑی امیدیں باندھ رکھی تھیں اور 1919ء کے رفرم ایکٹ سے ان کو اس قدر یابی ہوئی اور اس قدر طیش آیا کہ وہ آئینی ایگجٹیشن سے زیادہ مؤثر قدم اٹھانے پر تیار ہو گئے۔ معاشی محرک یہ تھا کہ جنگ میں کاروبار کی گرم بازاری کے بعد جو کساد بازاری کا دور آیا اس نے پہلی بار مغربی سرمایہ داری نظام کے چہرے سے نقاب اٹھا کر ہندوستانیوں کو اس کی مکروہ شکل دکھائی اور انھیں اس حکومت سے بیزار کر دیا جس کی بدولت ہندوستان سرمایہ داری کے آئنی پنجے میں گرفتار ہو کر رہ گیا تھا۔

یوں تو کساد بازاری نے قریب قریب سبھی طبقوں کو متاثر کیا مگر نچلے متوسط طبقے اور مزدوریے روزگاری سے اور کسان زراعتی پیداوار کا بھادو گر جانے سے بہت خستہ حال ہو گئے۔ جنگ کے دوران میں زیادہ تر برطانوی سرمائے کے ذریعے سے ہندوستان میں بہت سے کارخانے کھل گئے تھے اور جدید صنعت و حرفت کا نظام پورے ساز و سامان کے ساتھ آپہنچا تھا۔ محنت کا استحصال انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ مگر اس کے مقابلے میں مزدوروں کی تنظیم اور ان کے تحفظ کے لیے قانون بنانے کا کام ابھی ابتدائی منزلیں تھا۔ جنگ کے ختم ہونے کے بعد جب بے شمار مزدور کام سے الگ ہو کر خائفے کرنے لگے تو اس کا کوئی تدارک نہیں ہو سکا۔ اسی طرح نچلے متوسط طبقے کے لوگ سرکاری دفتروں اور کارخانوں وغیرہ سے تنغیف ہو کر مارے مارے پھر رہے تھے اور تعلیم یافتہ بے روزگاروں کا ایک لشکر اکٹھا ہو گیا تھا۔ اب یہ کسان تو ان کی حالت اور بھی ابتر تھی۔ اس لیے کہ ان کی بربادی کے لیے عین قوتیں کام کر رہی تھیں۔ ایک تو بیرونی مقابلہ دوسرے زمیندار تیسرے ہاجن اور پھر کہیں کہیں قدرت کا زبردست ہاتھ بھی ایک آدھ دو کر دیتا تھا۔ اس کے علاوہ چونکہ وہ زمانے کے حالات سے بھی زیادہ ادا قف تھے اور تمدن کے مرکزوں سے دور دیہات میں رہتے تھے اس لیے ان کے مالی زار کی اصلاح میں قانون سازی سے مدد لینے کا خود ان کو یاد دوسروں کو خیال تک نہ آتا تھا۔

ہندوستانی عوام جہاں صدیوں سے اس کے عادی ہیں کہ بے چون و چرا حکومت وقت کے آگے سر جھکا دیں وہاں یہ بھی ہے کہ وہ ہر ارضی و سماوی آفت کا ذمہ دار حکومت کو سمجھتے ہیں۔ جنگ کے

بعد مزدوروں اور کسانوں پر جو تباہی آئی وہ اصل اس کا الزام حکومت پر صرف بالواسطہ مائد ہوتا تھا لیکن عوام کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو جانا مشکل نہ تھا کہ سارا تصور حکومت ہی کا ہے۔ چنانچہ شہروں میں نچلے متوسط طبقوں اور مزدوروں کی اور دیہات میں کسانوں کی معاشی بے چینی نے بہت جلد سیاسی بے چینی کی شکل اختیار کر لی۔ متوسط طبقے کی سیاسی تحریک یعنی نیشنل کانگریس اس صورت حال سے فائدہ اٹھانے کے لیے عوام کی طرف جھکنے لگی اور عوام اس کی طرف کھینچنے لگے۔

اس کے علاوہ مسلمانوں اور ہندوؤں کی مذہبی اور تہذیبی تحریکیں بھی جن کا ذکر ہم آگے چل کر کسی تفصیل سے کریں گے ہندوستان کی عام نقصان سے متاثر ہو کر تحریک آزادی میں عمل حصہ لینے کے لیے تیار ہو گئیں۔ ان میں مغربی تہذیب کی مخالفت کے ساتھ ساتھ برطانوی حکومت کی مخالفت بھی ابتداء سے موجود تھی مگر ایک مدت سے اُسے عملی شکل اختیار کرنے کا موقع نہیں ملا تھا اس لیے کہ ان تحریکوں کو چلانے والے خود زمانے کے رنگ سے ناواقف ہونے کی وجہ سے کچھ نہیں کر سکتے تھے اور انگریزی تعلیم یافتہ اُن کا ساتھ نہیں دیتے تھے۔ اب جب کہ انگریزی داں طبقے میں برطانیہ کی مخالفت کے جذبات بھڑک اُٹھے تو اس کا امکان پیدا ہو گیا کہ وہ مذہبی طبقے کے ساتھ جس کا عوام میں بڑا زبردست اثر تھا مل کر کام کرے۔

ان مختلف قوتوں کو ایک جگہ جمع کرنے کے لیے ایک ایسے لیڈر کی ضرورت تھی جو عوام کی ضرورتوں سے بھی آشنا ہو اور خواص کے حوصلوں کو بھی سمجھتا ہو، سیاست اور معیشت کی قدر و قیمت سے بھی واقف ہو اور مذہب و اخلاق کی اہمیت کو بھی جانتا ہو، جسے ہندوؤں کی صلاح کی بھی فکر ہو اور مسلمانوں کی فلاح کا بھی خیال ہو، جس کے دل میں سارے ملک کی محبت ہو، ساری قوم کا درد ہو۔ خوش قسمتی سے عین اس زمانے میں ہاتما گاندھی جن میں یہ صفات بڑی حد تک موجود تھیں ہندوستان کے سیاسی مطلع پر طلوع ہوئے اور اس کی عمومی زندگی پر چھا گئے۔ انھیں کام تھا کہ انھوں نے سب حریت پسند عناصر کو جن میں طرح طرح کے باہمی اختلافات موجود تھے لکر کانگریس میں جمع کر دیا اور ان میں ایک مددگار احساس و خیال کی وحدت پیدا کر دی جو قومیت کی جان ہے۔

اس وحدت کا پہلا منظر ۱۹۱۹ء میں قوانین رولٹ کے خلاف ایک ٹیشن میں دیکھنے میں آیا۔ اُن قوانین کا منشا یہ تھا کہ جنگ کے ختم ہونے کے بعد بھی حکومت کے سیاسی احتساب میں کوئی کمی نہ ہو بلکہ اس کو تحریک آزادی کا گلا گھونٹنے کے لیے اور زیادہ اختیارات مل جائیں۔ ان قوانین سے سارے ہندوستان کے سیاسی حلقوں میں ایک بلچل مچ گئی۔ حکومت کی طرف سے اس قسم کی سختی اور اس پر



لوگوں کی بے چینی کوئی نئی بات نہ تھی۔ نئی بات یہ تھی کہ گاندھی جی کی رہنمائی میں بے چینی کا یہ جوش ایک کمزور طبیعت کے قہر و ریش کے بجائے ایک قوی ارادے کا طیش برحق بن گیا جس میں ضبط و نظم کی بدولت زبردست قوت عمل پیدا ہو گئی۔ گاندھی جی نے اپنے اہنسا کے فلسفے کے مطابق جس کا ذکر آگے آئے گا حکومت کی نا انصافی کے خلاف احتجاج کرنے کے لیے سول نافرمانی کا ایک خاص پروگرام بنایا اور اسے عمل میں لانے کے لیے ”ستہ گرہ سبھا“ قائم کی۔ حکومت کی طرف سے اس تحریک پر پہلا وار پنجاب میں ہوا جہاں امرتسر کے جلیان والا باغ میں ایک پرامن جلسے پر گولیاں چلائی گئیں۔

امرتسر کے قتل عام اور مارشل لا کی سختی اور ذلت سے سارے ملک میں غم و غصے کی لہر دوڑ گئی۔ ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں کا وہ خون جو جلیان والا باغ میں بہا تھا سب قزوں کے درمیان ربط و اتحاد کا رشتہ بن گیا اور اس نے ان سب کو گاندھی کی قیادت میں نیشنل کانگریس کے پلیٹ فارم پر جمع کر دیا۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے وہ ان دنوں انگریزوں سے اس وجہ سے اور زیادہ بیزار تھے کہ حکومت برطانیہ ترکی سلطنت کے ٹکڑے کرنے کے بعد ان سب ٹکڑوں کو اور دوسری اسلامی ریاستوں کو اپنی بساط سیاست کے بہروں کی طرح استعمال کر رہی تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ رفتہ رفتہ کل عالم اسلام پر اپنا تسلط قائم کرے گی۔ ہندوستانی مسلمانوں میں اتحاد اسلامی کے تصور کا، جیسے اور ملکوں کے مسلمان قریب قریب بھول چکے تھے اب تک بہت زور تھا۔ ان کو یہ امید تھی کہ ترکی خلافت مسلمانان عالم کے تہذیبی اور سیاسی اتحاد کے لیے مرکز کا کام دے سکتی ہے۔ جنگ کے بعد ترکی کے کمزور رہ جانے سے ان کی امید کے پورا ہونے کا امکان بہت کم ہو گیا تھا۔ بلکہ اب تو یہ اندیشہ تھا کہ برطانیہ ترکوں کی رہی ہوئی طاقت کو کچل کر اس امید کو ہمیشہ کے لیے خاک میں ملا دے گا۔ اسی اندیشے کی بنا پر ایک نیم مذہبی انجمن خلافت کمیٹی کے نام سے قائم کی گئی تاکہ سیاسی اور اجتماعی ٹیشن کے ذریعے حکومت برطانیہ کو ترکی خلافت پر ہاتھ ڈالنے سے روکے۔ خلافت کمیٹی کے پلیٹ فارم پر انگریزی داں طبقہ اور مذہبی طبقہ آکر مل گیا اور انگریزی حکومت کی مخالفت کے مشترک مقصد نے خلافت کمیٹی کو کانگریس کے ساتھ مکمل اتحاد عمل پر آمادہ کر دیا اور اس نے گاندھی جی کے عدم تعاون کے پروگرام کو کانگریس سے پہلے منظور کر کے راہ آزادی میں اس کی رہنمائی کی۔

عدم تعاون کا پروگرام اس نظر سے چینی تھا کہ ایک قوم دوسری قوم پر اسی وقت حکومت کر سکتی ہے جب تک محکوم حاکم کے ساتھ کسی حد تک تعاون کرے۔ اگر محکوم متحد اور منظم ہو کر حکومت سے ہر طرح کا تعاون ترک کر دے اور اس کی وجہ سے اس پر جتنی سختیاں کی جائیں انھیں چپ چاپ برداشت کرے تو حکومت کی ساری عمارت بٹھ جائے گی۔

عدم تعاون کے پروگرام نے ہندوستانیوں کے دل سے قنوطیت اور مغلوبیت کو دور کر کے یہ امید پیدا کر دی کہ ایک بہتری اور محکوم قوم بھی خودداری اور خود اعتمادی کی زندگی گزار سکتی ہے اور آزادی کا حوصلہ کر سکتی ہے۔ سارے ہندوستان میں اس سرے سے اس سرے تک پرامن بغاوت کی تحریک زور شور سے اٹھ کھڑی ہوئی۔ سات برس تک یہ تحریک نشیب و فراز سے گزرتی جا رہی تھی۔ گاندھی جی اور دوسرے کانگریسی لیڈر کئی برس تک قید رہے لیکن تحریک آزادی کی شدت کسی طرح کم نہ ہوئی آخر حکومت کو مصالحت کی راہ اختیار کرنی پڑی۔

۱۹۲۱ء میں حکومت برطانیہ کی طرف سے اعلان کیا گیا کہ برطانوی سیاست دانوں کا ایک کمیشن سر جان سائمن کی صدارت میں ہندوستان کا دورہ کر کے اس بات کی تحقیقات کرے گا کہ آیا ہندوستان نے اتنی ترقی کر لی ہے یا نہیں کہ اسے سیاسی اصلاحات کی اگلی قسط دی جائے۔ ہندوستان کی سب سے معتدل پسند اور انتہا پسند سیاسی پارٹیوں نے متفقہ طور پر اس کمیشن کے تعینات پر ناراضگی کا اظہار کیا۔ اول الذکر نے اس لیے کہ اس کے ممبروں میں کوئی ہندوستانی نہ تھا اور آخر الذکر نے اس لیے کہ وہ آزادی کو ہندوستان کا فطری حق سمجھتی تھی اور اس کو کسی بدیسی قوم کی مرضی پر منحصر نہ سمجھتی تھی۔ اس سال کے آخر میں کانگریس نے اپنے اجلاس میں یہ ریزولوشن پاس کیا کہ اس کا نصب العین کامل آزادی ہے اور ورکنگ کمیٹی کو ہدایت کی کہ وہ ہر قسم کے سیاسی خیال کے لوگوں کو ایک آل پارٹیز کانفرنس میں جمع کر کے ہندوستان کے لیے ایک دستور اساسی مرتب کرے۔ چنانچہ اگلے سال جب سائمن کمیشن ہندوستان آیا تو ایک طرف سیاسی پارٹیوں کی طرف سے اس کا مکمل مقاطعہ کیا گیا اور دوسری طرف نہرو رپورٹ کے نام سے دستور اساسی کا ایک خاکہ ڈومینین اسٹیشن کی بنیاد پر بنایا گیا جس پر قریب قریب سب پارٹیاں متفق تھیں۔ اب یہ مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت نے جس میں علی برادران بھی شامل تھے اس سے اختلاف کیا اور اس طرح اس فرقہ وارانہ کشیدگی کا آغاز ہوا جو روز بروز بڑھتی گئی۔

دسمبر ۱۹۲۸ء میں کلکتہ کی کانگریس نے نہرو رپورٹ کو منظور کر کے یہ اعلان کیا کہ اگر برطانوی حکومت نے ایک سال کے اندر اس رپورٹ میں تجویز کیے ہوئے دستور کے مطابق ہندوستان کو ڈومینین اسٹیشن نہ دیا تو رپورٹ خود بخود منسوخ ہو جائے گی اور کانگریس از سر نو مکمل آزادی کو اپنا نصب العین بنائے گی بعض انتہا پسند نوجوان کانگریس کی اس معتدل پالیسی سے خفا ہو کر حکومت کے خلاف تحریکی جہد پر اترے لیکن مجموعی طور پر کانگریس میں اتحاد قائم رہا۔

ایک سال گزر گیا اور کانگریس کا مطالبہ پورا نہیں ہوا۔ ۳۱ دسمبر ۱۹۲۹ء کو آدھی رات گزرنے کے



بعد کانگریس نے آخری اور قطعی طور پر یہ فیصلہ کیا کہ اس کا نصب العین ہندوستان کی مکمل آزادی ہے۔  
 29 جنوری 1930ء کو سارے ملک میں جلسے کر کے آزادی کا حلف اٹھایا گیا اور مارچ میں گاندھی  
 جی نے سول نافرمانی کی ہم شروع کر دی۔ ابتداً قانون نمک کی مخالفت سے ہوئی اس لیے کہ نمک کے  
 محصول کا بوجھ غریب طبقہ محسوس کرتا تھا۔ اس کے بعد دوسرے قوانین کی خصوصاً ان تعزیری  
 ضوابط کی خلاف ورزی ہونے لگی جنہیں داسرائے نے اپنے اختیار خاص سے تحریک آزادی کو  
 کچلنے کے لیے رائج کیا تھا۔ اس کے ساتھ ایسی کپڑے اور ہر قسم کے برطانوی مال کا بائیکاٹ بھی  
 کیا گیا۔

اس بار سول نافرمانی کی تحریک پورے ضبط و نظم اور پوری کامیابی کے ساتھ چلائی گئی حکومت  
 کی طرف سے ستیہ گرہ کرنے والوں پر وحشیانہ مظالم ہوئے مگر انھوں نے حیرت انگیز صبر سے کام  
 لیا اور انتہائی اشتعال کے باوجود عدم تشدد کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ کوئی ایک لاکھ آدمی  
 جن میں ہر فرقے اور طبقے کے لوگ شامل تھے حب وطن کے جرم میں جیل خانوں میں اور بہت سے ہسپتالوں  
 اور قہرستانوں میں پہنچا دیے گئے مگر لوگوں کے جوش میں کوئی کمی نہیں ہوئی۔ صوبہ سرحد کے پٹانوں نے  
 جو پہلی بار تحریک آزادی میں شامل ہوئے تھے اخلاقی قوت اور ضبط نفس کا حیرت انگیز منظر دکھایا۔  
 ایک اور نیا عنصر جس نے تحریک آزادی کو مزید تقویت پہنچائی گجرات اور دوسرے خطے کے  
 کسانوں کا تھا۔ یہ لوگ عالم گیر کساد بازاری سے بہت خستہ حال تھے۔ اور حکومت سے لگان کی تخفیف  
 کا مطالبہ کر رہے تھے۔ کانگریس نے ان کے مقصد کو اپنا لیا اور انھیں جنگ آزادی میں اپنے ساتھ کھینچ لیا۔  
 مارچ 1931ء میں ملک کے بعض سہی خواہوں نے پج میں پڑ کر کانگریس اور حکومت میں صلح  
 کرانے کی کوشش کی۔ لارڈ ہیلی فیکس جو اس زمانے تک لارڈ ارون کہلاتے تھے انھوں نے گاندھی  
 جی سے ایک مدت تک گفتگو کرنے کے بعد ایک عارضی سمجھوتہ کیا جو گاندھی ارون معاہدے کے نام  
 سے مشہور ہوا۔ کانگریس نے سول نافرمانی موقوف کر دی اور حکومت نے ان قیدیوں کو رہا کر دیا جو موجودہ  
 تحریک کے سلسلے میں گرفتار کیے گئے تھے۔ گاندھی جی دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کرنے کے لیے  
 لندن گئے مگر یہ کانفرنس بھی پہلی کانفرنس کی طرح ناکام رہی۔ جب گاندھی جی ہندوستان واپس آئے تو  
 انھوں نے دیکھا کہ حکومت نے صوبہ متحدہ میں کسانوں کی سیاسی تحریک اور صوبہ سرحد میں سرخ پوشوں  
 کی نیم اصلاحی اور نیم سیاسی تحریک کو کچلنے کے لیے نئے ضابطے جاری کر دیے ہیں جن سے اور صوبوں کے  
 لوگ بہت برہم ہیں۔ یوں بھی گول میز کانفرنس کی ناکامی کی وجہ سے ملک میں عام بے چینی پھیلی ہوئی تھی۔



تجویز یہ ہوا کہ کانگریس اور حکومت میں پھر جنگ چھڑ گئی۔ کانگریس نے سول نافرمانی کا آغاز کر دیا اور حکومت نے اسے خلاف قانون قرار دے کر پھر وہی سختیاں شروع کر دیں بلکہ اس مرتبہ سیاسی انجمنوں اور اشخاص کی املاک، مکانات اور بینکوں میں جمع کی ہوئی رقمیں بھی ضبط ہونے لگیں۔ یہ پیٹ کی مارچس نے نہ جانے کتنے خاندانوں کو سخت مصیبت میں مبتلا کر دیا لاکھوں اور ہندوؤں کی مار سے زیادہ موثر ثابت ہوئی اور ایک مدت کے بعد جب ہزاروں لیڈروں کے جیل چلے جانے سے کوئی عوام کی رہنمائی کرنے والا نہ رہا تو آزادی کی تحریک عارضی طور پر دب کر رہ گئی۔

برطانوی حکومت نے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر لندن میں اپنے نامزد کیے ہوئے ممبروں کی فیری گول میز کانفرنس بلائی اور اس سے برائے نام مشورہ کرنے کے بعد اپنی طرف سے ہندوستان کے لیے آئینی اصلاحات کی ایک تجویز مرتب کی جسے برطانوی پارلیمنٹ نے ستمبر 1935ء میں قانون کی شکل دے دی۔ اس ایکٹ کا منشا یہ تھا کہ صوبوں کی حکومتوں میں کئی محکمے اور مرکزی حکومت میں صنعت، تجارت، مالیات، ریلوے وغیرہ منتخب شدہ ہندوستانی وزیروں کے ماتحت ہوں۔ ہر معاملہ کا آخری فیصلہ دستور گوئیروں کے اور دائرے کے ہاتھ میں رہے۔ مرکزی حکومت برطانوی ہند اور ہندوستانی ریاستوں کا وفاق ہوا اور اس کی آئین ساز مجلس کے ایوان زیریں میں ہندوستانی ریاستوں کے 63 فی صدی اور ایران بالا میں 44 فی صدی نمائندے ہوں۔

مجلس مقننہ کے انتخابات سے پہلے جوئے ایکٹ کے ماتحت کیے گئے، کانگریس والے قیام رہا ہو چکے تھے۔ کانگریس نے سول نافرمانی کو روک دیا تھا اور انتخابات میں حصہ لینے کا فیصلہ کر لیا تھا اس مرحلے میں وہ توقع سے زیادہ کامیاب ہوئی۔ پانچ صوبوں میں اسے قطعی اکثریت حاصل ہو گئی اور باقی صوبوں میں بھی اس کے ممبروں کی تعداد اچھی خاصی رہی۔ ابتدا میں جب ان صوبوں میں جن میں کانگریس کی اکثریت تھی اس سے وزارتیں بنائے گئے تو اس نے انکار کیا اور گورنروں کو ان صوبوں کی حکومت براہ راست اپنے ہاتھ میں لینی پڑی۔ لیکن چند مہینوں میں کانگریس کے لیڈروں کی رائے بدل گئی اور انھوں نے گورنروں سے یہ وعدے لینے کے بعد کہ وہ روزمرہ کے کاموں میں مددگاری نہیں کریں گے یکم اکتوبر 1937ء سے پانچ صوبوں میں اپنی وزارتیں بنائیں اور کچھ عرصے کے بعد دوسروں میں غالب پارٹی کی حیثیت سے محفوظ حکومت میں شامل ہو گئے۔

وزارت کا قبول کرنا کانگریس کی تاریخ میں ایک نہایت اہم اور نتیجہ خیز واقعہ تھا جس کا پہلی مجموعی خود اس پر ارد ہندوستانی قومیت کی تحریک پر بہت برا اثر پڑا۔ اس میں شک نہیں کہ کانگریسی

وزارتیں اپنے اپنے صوبوں کے انتظام میں کامیاب رہیں اور ملک میں کانگریس کا نام لینے والوں کی تعداد تیزی سے بڑھنے لگی۔ چنانچہ پارٹی کے باقاعدہ ممبروں کی تعداد پہلے سے دس گنی ہو گئی لیکن قسمتی سے کانگریس اپنے حقیقی نصب العین یعنی قومی اتحاد اور قومی آزادی سے دور ہو گئی۔ خود اس کے ترقی پسند عناصر اس سے بدل ہو گئے اور بہت سے مسلمان اس سے قطع تعلق کر کے مسلم لیگ میں جو ایک مدت سے مسلمانوں کے ایک چھوٹے سے حلقے نے قائم کر رکھی تھی شامل ہو گئے۔ بظاہر اس کی وجہ یہ تھی کہ قسٹ کی کشش سے بہت سے لوگ جو دراصل کانگریس کے بنیادی مقاصد سے متفق نہ تھے اس کی طرف کھینچ آئے اور انھوں نے اس کی ہیئت کو بدل دیا۔ پارٹی کے نئے ممبروں میں جن کی تعداد پارٹی کے پرانے ممبروں سے کئی گنا زیادہ تھی، اکثریت ان لوگوں کی تھی جو نہ آزادی کے طالب تھے اور نہ اتحاد کے بلکہ صرف شیعہ حکومت کے پر دانے تھے۔

اس نئے عنصر کی بدولت کانگریس پر ایک حد تک مصلحت پرستی اور فرقہ پرستی کا رنگ چڑھ گیا جس نے بعض پرانے عناصر کو اس سے الگ کر دیا۔ خصوصاً مسلمانوں میں ایسا رد عمل پیدا کیا کہ مسلم لیگ اس سے فائدہ اٹھا کر برطانوی حکومت کی درپردہ سرپرستی میں زبردست سیاسی پارٹی بن گئی اور ہندوستان کے اندر مسلمانوں کی جداگانہ ریاست کا مطالبہ کرنے لگی۔ ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ یہ سیاسی تفریق ایک ناگزیر نتیجہ تھی اس تہذیبی تفریق کا جو ہندوستان کی اجتماعی زندگی کی تہ میں ایک مدت سے کام کر رہی تھی اور جسے تحریک آزادی کے جوش نے عارضی طور پر کچھ دن کے لیے دبا دیا تھا۔<sup>1939</sup> عیسائی دوسری جنگ عظیم کے شروع ہو جانے کے بعد کانگریس کے سامنے یہ اہم سوال آیا کہ اس کا رویہ اس جنگ میں کیا ہونا چاہیے۔ جہاں تک فسطائیت کی مخالفت اور جمہوریت کی حمایت کا سوال تھا کانگریس کے ذمہ دار لیڈر بالکل متفق تھے۔ اختلاف اس معاملے میں تھا کہ کانگریس والے جنگی کوششوں میں حصہ لیں یا نہ لیں اور اگر لیں تو کن شرائط پر۔ گاندھی جی کا دراصل خیال یہ تھا کہ جنگ کے دوران میں کانگریس کو چاہیے کہ اپنے سیاسی مطالبات کو ملتوی رکھے بغیر کسی شرط کے برطانیہ اور اتحادیوں کی اخلاقی تائید کرے لیکن جنگی کوششوں میں کوئی عملی حصہ نہ لے اس لیے کہ یہ اس کے عدم تشدد کے اصول کے خلاف ہے۔ کچھ لوگ کہتے تھے کہ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر آزادی کے مطالبے کو زور و شور سے پیش کرنا چاہیے اور اگر برطانیہ اس کو مان لے تو اس کی نہ صرف اخلاقی بلکہ عملی مدد کرنی چاہیے۔ اس لیے کہ کانگریس نے عدم تشدد کا اصول صرف اخلاقی جدوجہد کے لیے قبول کیا ہے بیرونی دشمنوں کے مقابلے کے لیے نہیں۔ اکثر لوگ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے بیچ میں مجبوں



رہے تھے۔ چنانچہ کانگریس کی پالیسی تلون پذیر ہو کر رہ گئی تھی۔

شروع ۱۹۴۲ء جب جاپان ملایا اور برما پر قبضہ کر کے ہندوستان کے دروازے تک آ پہنچا تھا، حکومت برطانیہ کو یہ احساس پیدا ہوا کہ اس بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنے کے لیے ضروری ہے کہ ہندوستانیوں میں اپنے ملک کو بچانے کے لیے سچا، درگہر جوش پیدا ہو جائے اور وہ اس جنگ کو قوی جنگ سمجھ کر اس میں جان لڑا دیں۔ ظاہر ہے یہ اسی وقت ہو سکتا تھا جب ہندوستانیوں کو یقین ہو جائے کہ ان قربانیوں کے بعد وہ آزادی کی منزل پر یا اس سے قریب پہنچ جائیں گے۔ چنانچہ برطانیہ کی جنگی کابینہ کی طرف سے سر اسٹیفورڈ کرسچل کی پیش کش کے کرائے جس کا منشا یہ تھا کہ جنگ کے بعد ہندوستان کو برطانوی سلطنت کے خود مختار رکن کی حیثیت دے دی جائے گی اور ہندوستانیوں کو حق ہو گا کہ اپنی مرکزی وفاقی حکومت کا دستور اساسی آپ بنائیں۔ ہر صوبے اور ریاست کو آزادی ہوگی کہ چاہے ہندوستانی دفاع میں شامل ہو چاہے براہ راست تاج برطانیہ سے تعلق رکھے۔ جنگ کے دوران میں دفاع کے سوا مرکزی حکومت کے سب محکمے دائسرائے کی کونسل کے ہندوستانی ممبروں کے ہاتھ میں رہیں گے جو سیاسی پارٹیوں میں سے لیے جائیں گے۔

اس پیش کش نے کسی سیاسی پارٹی کو پوری طرح مطمئن نہیں کیا۔ لیکن ہندوستان کی عام رائے اس کی بنیاد پر مزید گفتگو کرنے کے حق میں تھی۔ گاندھی جی نے اس کی شدید مخالفت کی۔ اس لیے اس میں انہیں ملک کی تقسیم، تفریق اور امتزاج کے آثار نظر آئے۔ چنانچہ یہ گفتگو ناکام رہی اور کرسچل واپس چلے گئے۔ اس کے بعد ملک میں ایک عام مایوسی اور ہزاری بھیل گئی۔ اور سب لوگ جن میں بہت سے انگریز بھی شامل تھے یہ سمجھنے لگے کہ برطانوی حکومت یورپی محاذ جنگ کے مقابلے میں ایشیائی محاذ کوئی اہمیت نہیں دیتی اور کم سے کم چند سال تک جاپان کے حملے کو روکنے کی کوشش نہیں کر سکتی یا نہیں کرے گی اور ہندوستانیوں کو جاپان کے رحم و کرم پر چھوڑ دے گی۔ ان ہی خیالات سے متاثر ہو کر گاندھی جی نے ۱۹۴۲ء میں ریزولوشن پاس کرایا کہ انگریزوں سے ہندوستان کو (یعنی ہندوستانی حکومت) کو چھوڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور اگر وہ منظور نہ کریں تو رسولِ نازمانی کی ہم شروع کر دی جائے۔ گاندھی جی اس مہم سے پہلے دائسرائے سے مل کر گفتگو کرنا چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر اس وقت حکومت ہندوستانیوں کے سپرد کر دی جائے تو غالباً جاپانی ہندوستان پر حملہ ہی نہیں کریں گے اور اگر کیا بھی تو بے تشدد مزاحمت میں لاکھوں ہندوستانی اپنی جائیں قربان کر کے اس حملے کو روکنے میں اس سے زیادہ کامیابی حاصل کریں گے۔ جتنی بحالت موجودہ جنگ سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ مگر حکومت ہند کے انگریز اور ان سے زیادہ



ہندوستانی ممبران دونوں ہسٹریا کی سی حالت میں تھے جس میں مریضہ تخیل بات کا تکرار بنا دیتا ہے۔ چونکہ سمجھنا چندربوس ہندوستان سے بھاگ کر جاپان پہنچ چکے تھے اور ان کے مذاحوں کی ایک چھوٹی سی جماعت جاپان کی طرف ذاری کا اظہار کر رہی تھی اس لیے یہ سمجھ لیا گیا کہ پوری کانگریس جاپانیوں سے ساز باز رکھتی ہے اور اس کا اگست کانفرنس جاپان کو ہندوستان بلانے کی تمہید ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ گاندھی جی کو دائرہ اسے مل کر گفتگو کرنے کا موقع نہیں دیا گیا بلکہ ایک دم سے وہ اور وکرنگ کمیٹی کے سب ممبر گرفتار کر لیے گئے۔

ایسے وقت میں جب ملک کی ساری فضا میں برقی رد و ردی ہوئی تھی اس حرکت کا نتیجہ ہو سکتا تھا ہوا۔ اس سرے سے اس سرے تک پورے ملک میں لوگوں کا غم و غصہ بھڑک اٹھا اور نساد کی آگ پھیل گئی۔ لوگوں کی افسوسناک حرکات مذہبی کا حکومت نے ایسے قہر و غضب سے جواب دیا جو اس سے بھی زیادہ افسوسناک تھا۔ بہر حال اس کے بعد ملک میں قبرستان کا سانساٹا چھا گیا۔

ہندوستانی سیاسیات کے سب سے اہم دور کے اس سرسری جائزے میں آپ نے غور کیا ہوگا کہ سیاسی احساس رکھنے والے ہندوؤں اور مسلمانوں میں 1920ء سے 1928ء تک کم و بیش اتحاد رہا اور دونوں کانگریس کے پلیٹ فارم پر جمع ہو کر ایک متحدہ قومی تحریک چلاتے رہے۔ 1928ء سے 1937ء تک کانگریس اور مسلم لیگ میں جو اونچے اور متوسط طبقے کے مسلمانوں کی بڑی اکثریت کی نمائندہ تھی آپس میں کشیدگی رہی اور اس کے بعد کھلم کھلا مخالفت شروع ہو گئی۔ جس کا انجام یہ ہوا کہ ہندوستان 1947ء میں آزاد ہوتے ہی دو ٹکڑوں میں تقسیم ہو گیا۔

حقیقت میں اس اختلاف کی جڑ تہذیب تھی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی تحریکیں ایک مدت سے مختلف سمتوں میں بڑھ رہی تھیں۔ تحریک آزادی سے متاثر ہو کر وہ کچھ دن کے لیے ایک نقطہ پر جمع ہوئیں۔ لیکن چونکہ کانگریس نے تہذیبی مسئلے کی پیچیدگی کو سمجھ بغیر متحدہ قومیت کا راگ الاپنا شروع کیا اس لیے مسلمانوں کو شبہ پیدا ہوا کہ ہندو اکثریت قومی اتحاد کے پردے میں ان پر اپنی تہذیب کو مسلط کرنا چاہتی ہے اور کانگریسی حکومتوں کے قائم ہونے کے بعد جو تبدیلی کانگریسی ہندوؤں کے رویے میں ہوئی اس نے ان کے شیپ کو یقین کی حد تک پہنچا دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر مسلمان جنھوں نے تحریک آزادی میں دل و جان سے حصہ لیا تھا وہ کانگریس کے ممبر تھے یا کم سے کم اس کے مقاصد سے ہمدردی رکھتے تھے اس سے بظن ہو گئے۔ ان میں سے زیادہ تر مسلم لیگ کی طرف چلے گئے۔ بعض برداشتہ خاطر ہو کر سیاست سے الگ ہو گئے اور بہت کم ایسے رہ گئے جو ناسازگار حالات کے باوجود کانگریس میں رہ کر

یا اس کے ساتھ مل کر کام کرنے کو تیار تھے۔ مسلم لیگ کے مطالبہ پاکستان کے بہت سے مسلمان جو اس کے سیاسی پہلو سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتے تھے، بلکہ ایسے لوگ بھی جو اسے سیاسی حیثیت سے منفرد سمجھتے تھے، محض اس لیے جو یہ ہو گئے کہ کم سے کم ایک ایسا عہدہ تو ہوگا جہاں مسلمان اپنے تصور تہذیب کو آزادی سے عملی جامہ پہن سکیں گے۔

اب ہم مسلمانوں اور ہندوؤں کی ان تہذیبی تحریکوں پر ایک نظر ڈالیں گے جو انگریزی تہذیب کے رد عمل کے طور پر شروع ہوئیں۔ ان کی شان نزول یہ ہے کہ انگریزی تہذیب کے بڑھتے ہوئے تسلط کو دیکھ کر دونوں کو یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ کہیں اس بد نصیب طبقے کی طرح جس کا ذکر ہم پچھلے باب میں کر چکے ہیں بھی ہندو مت نیوں کی رد میں غلامی کی زنجیر میں نہ جکڑ جائیں۔ اس بحران کی حالت میں انھیں قدرتی طور پر یہ خیال پیدا ہوا کہ اپنی اخلاقی مزاحمت کی قوتوں کو مضبوط کرنے کے لیے ان کو اپنے اپنے مذہبی اور تہذیبی احساس کے سرچشموں کی طرف لوٹنا اور ان سے فیضان اور تقویت حاصل کرنا چاہیے اس مقصد میں انھیں بڑی حد تک کامیابی ہوئی۔ لیکن ماضی بعید کی طرف دیکھنے کا ایک ناگوار نتیجہ بھی ہوا اور وہ یہ کہ ماضی قریب اور اس کی سب سے زیادہ اہم پیداوار مثلاً تہذیب کی اہمیت، ان کی نظروں میں کم ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ ایک چھوٹی سی جماعت کو چھوڑ کر ہندوؤں اور مسلمان دونوں نے اس تہذیب کو جو کئی صدیوں کی کوشش کے بعد سلامی اور ہندو عہدہ کی ترکیب سے بنی تھی رد کر دیا اور یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ وہ اپنے عناصر میں تحلیل ہو کر رو جائیں گے۔

۱

ہم اوپر یہ ذکر کر چکے ہیں کہ جب مسلمان ہندوستان آئے تو اس وقت تک ان کی مجرعی تہذیبی زندگی ایک حد تک سلامی نصب العین سے دور بٹ چکی تھی۔ یہ بعد رفتہ رفتہ بڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ اکبر کے زمانے میں مسلمانوں میں اسلامی روح محض بڑے نام رہ گئی۔ اس کی ذمہ داری اکبر کے قومیّت کی پالیسی پر عائد نہیں ہوتی بلکہ زارخیاں درمند ہیں تجدید کے اس جالدار تصور پر جو اس کے عہد حکمت کے نصف آخر میں اس کے دماغ پر مسلط ہو گیا تھا۔ متحدہ قومیت کی پالیسی نو اکبر کے بعد جہانگیر اور شاہجہاں کے زمانے میں بھی جاری رہی بلکہ وزنگ زیب بھی اس کو بدلنے میں پوری کوشش کا میاب نہیں ہوا لیکن مخالف اسلام رجحانات یعنی اسلام کے مذہبی اور اخلاقی احکام کی عم بے حرمتی کو جہانگیر اور شاہجہاں نے رد کیا اور وزنگ زیب نے بالکل ختم کر دیا۔

دنیا کی تاریخ شاہد ہے کہ مذہب کی تباہی مٹا لہوں کے ہاتھوں نہیں بلکہ خود مذہبی پیشواؤں







جب انھوں نے ہوش سنبھرا تو اورنگ زیب اسلامی ریاست کی تشکیل کی کوشش میں ناکام رہ کر دینے سے رخصت ہو چکا تھا۔ سلطنت مغلیہ کا زوال شروع ہو گیا تھا اور اس کے مذہبی اور اخلاقی تصور کے رد عمل کے طور پر مسلمانوں میں سُنّت اعتقادی، توہم پرستی، تن آسانی اور عیش پسندی کا زور پہلے سے بھی زیادہ بڑھ گیا تھا۔ شاہ صاحب اصل معنوں میں مجتہد تھے یعنی فلسفیانہ دقت نظر اور جدت فکر کے مالک تھے۔ مذہب کی حقیقی روح کو جانتے تھے۔ اپنے زمانے کے مذاق کو پہچانتے تھے اور دونوں میں تطبیق کر سکتے تھے۔ ان کے سب سے بڑے کارنامے دو تھے۔ ایک یہ کہ انھوں نے قرآن مجید کا صحیح اور فصیح ترجمہ فارسی میں کر کے اور علوم قرآنی پر متعدد کتابیں لکھ کر ہندوستان کے مسلمانوں کو اسلام کے سرچشمے تک پہنچا دیا۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے اپنی مہتمم باستان تصنیف حجتہ اللہ بابا الغہ میں نہ صرف اسلامی عقائد بلکہ احکام کی بھی نفسیانہ توجیہ کی تاکہ اس زمانے کے تعلیم یافتہ مسلمان جو عمومی علوم عقلی کے رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے اسلام کی معقولیت کو سمجھ لیں اور انھیں نفس مذہب سے جو وحشت پیدا ہو گئی ہے وہ دور ہو جائے۔ اس کے علاوہ شاہ صاحب نے اپنے زمانے کی حکومت تہذیب اور معاشرت پر اسلامی نقطہ نظر سے تنقید کی اور اپنے وصیت نامہ میں اصلاحات کا ایک جامع پروگرام پیش کیا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی خدمات کو ان کے نامور بیٹوں خصوصاً شاہ عبدالعزیز صاحب نے جاری رکھا اور ان کے اسلامی مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کا کام شاہ عبدالعزیز صاحب کے شاگرد اور مرید مولانا سید احمد بریلوی، شاہ صاحب کے داماد مولانا عبدالحی اور بھانجے مولوی محمد اسمعیل نے انجام دیا۔ مولانا سید احمد اور ان کے ساتھیوں نے یہ سن کر کہ پنجاب کی سلطنت حکومت مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں مداخلت کرتی ہے اس کے خلاف جہاد شروع کیا اور جلد مغربی پنجاب اور سرحد کے علاقے میں ایک شرعی اسلامی حکومت قائم کر لی (۱۸۲۹ء) مسلمانوں کے پس کے خلاف کی وجہ سے چند سال کے بعد مجاہدین کو بالاکوٹ کے محر کے میں شکست ہوئی۔ مولانا سید احمد اور مولوی محمد اسمعیل شہید ہو گئے اور اسلامی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔

ابنہ مسلمانوں کی دینی تعلیم اور معاشی اصلاحات کی یہ کوشش جو بزرگوں نے شروع کی تھی اس نے اپنے مخصوص مقاصد کے تنگ دائرے میں زیادہ پائدار کامیابی حاصل کی۔ عام طور پر مسلمانوں کو ظاہری ارکان مذہب کی طرف زیادہ توجہ ہو گئی اور ایک چھوٹا سا حلقہ بن گیا جو مشرکانہ عقائد اور توہمات اور بے جا تکلفات کو ترک کر کے قرن اولیٰ کے مسلمانوں کی سیدھی سادی

پر ہیزگارانہ زندگی گزارنے کی کوشش کرنے لگے۔ برطانوی حکومت کی مخالفت اور سیاسی آزادی کی آرزو مذہبی تشدد کے پردے میں چھپی ہوئی ان غیر مقلدوں کے دلوں میں برابر پردیش پاتی رہی۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی تحریک کے بلا واسطہ اور ترک تقلید کے بالواسطہ اثر سے دیوبند کا مدرسہ جو قدر کے کوئی دس سال بعد قائم ہوا اصلاح مذہب کی تحریک کا مرکز بن گیا۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی اور چند اور جید علما کی بدولت اس مدرسہ کو نہایت غیر معمولی شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی اور ان کے حلقہ درس بے بڑے بڑے قابل شاگرد نکلتے جو اپنے استادوں کے سچے جانشین ثابت ہوئے۔

سیاسی آزادی کا احساس جو اسلامی عقیدے کا لازمی نتیجہ ہے اہل دیوبند میں ابتداء سے موجود تھا۔ لیکن شیخ الہند مولانا محمد الحسن مرحوم نے اس کو ایک زندہ جذبہ بنا دیا۔ مولانا کو حکومت ہند نے "ملک معظم کے خلاف سازش" کے الزام میں جلا وطن کر کے ایک مدت تک مالٹا میں قید رکھا جس کی وجہ سے مسلمانوں کے دل میں ان کی محبت و عقیدت اور زیادہ ہو گئی۔ شیخ الہند مرحوم کے علاوہ مولانا شبلی بھی تحریک آزادی کے پرچمیں بلند کرتے رہے۔ لیکن مذہبی طبقے کے سیاسی جذبات اپنی تمام شدت کے باوجود مبہم تھے۔ ان کو واضح شکل اور معین سمت مولانا ابوالکلام آزاد نے دی۔ مولانا کی کوششوں سے مسلمان علما انڈین نیشنل کانگریس میں عہد رفاقت استوار ہوئے جو مسلم لیگ کے پیدا کیے ہوئے فرقہ دارانہ جنون کے زمانے میں بھی قائم رہا۔

قدر کے بعد جہاں مسلمانوں کی اصلاح و ترقی کے لیے دیوبند دارالعلوم قائم ہوا وہاں علی گڑھ کا لکھی اسی مقصد سے کھولا گیا۔ لیکن اصلاح و ترقی کا مفہوم ان دونوں اداروں کے نزدیک مختلف تھا۔ دیوبند کے پیش نظر جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں اسلامی معاشرت کا ایک مبہم تصوریت پسندانہ خاکہ تھا جو ماضی سے لیا گیا تھا۔ علی گڑھ کے سامنے ایک واضح و اتعین پسندانہ نقشہ تھا جو عہد حاضر سے ماخوذ تھا۔ اگر باب علی گڑھ اس مسئلے میں سر نہیں کھپاتے تھے کہ اسلامی نقطہ نظر سے حکومت و تہذیب کیسی ہونی چاہیے وہ تو برطانوی حکومت اور مغربی تہذیب کو واقعات ثابتہ مان کر یہ سوچتے تھے کہ اس حکومت کی نظر عنایت اور اس تہذیب کی برکات سے کیوں کفر فیض اٹھایا جائے۔ ان کے قلب پر جس تجربے نے سب سے زیادہ اثر ڈالا وہ مسلمانوں کی روحانی ذہنی اور اخلاقی پستی کا احساس نہ تھا بلکہ ان کی مادی اور تمدنی پستی کا۔ انھیں اسلام کے تہذیبی سرمائے کی حفاظت کی فکر نہ تھی بلکہ مسلمانوں کے مستقل معاشی حقوق کے تحفظ کی اور اس کا ذریعہ ان کے نزدیک یہی تھا کہ انگریزی تعلیم اور مغربی تہذیب کے ذریعے حاکم قوم کا تقرب حاصل کیا جائے۔



ہم نے جو "ارباب عالی گڑھ" کی ترکیب استعمال کی اس سے ہمارا اشارہ سرسید کی طرف نہیں بلکہ مسلمانوں کے اونچے متوسط طبقے کی طرف ہے جس کے ساتھ اور جس کے لیے انھیں کام کرنا تھا۔ خود سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ء - ۱۸۹۸ء) ایک عالی دماغ روشن خیال اور الوالعزم مدبر اور مصلح تھے۔ دوران کے پیش نظر وسیع تر اور بلند تر مقاصد تھے۔ وہ ہندوستان کو عہد وسطیٰ سے نکال کر عہد جدید میں لانا چاہتے تھے اور انگریزی تعلیم و تہذیب کو بعض اس کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے۔ انھیں مغرب کی اندھی تقلید کرنا منظور نہ تھا بلکہ مغربی تہذیب کے بہترین عناصر کو ہندوستانی تہذیب میں سمو کر ایک نئی تہذیب کی بنیاد ڈالنا۔ سیاست میں ان کی پالیسی انگریزوں کے ساتھ مشروط اتحاد عمل کی تھی جس میں ہندوستانوں کی قومی خودداری قائم رہے۔ قومی آزادی کا خیال اس وقت تک ان جیسے زبردست محب وطن کو بھی نہیں آسکتا تھا۔

ابتداء میں سرسید کی تعلیمی اور اصلاحی کوششیں صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھیں بلکہ وہ سب ہندوستانیوں کی ذہنی اور مادی ترقی چاہتے تھے۔ سب سے پہلے انھیں نے اُردو میں قوم کے لفظ کو جو پہلے ذیلی ذاتوں کے معنی میں آئینیشن کے وسیع معنوں میں کل ہندوستانیوں کے لیے استعمال کیا۔ ان کا مراد آباد کا فارسی مدرسہ (۱۸۶۷ء) غازی پور کا انگریزی مدرسہ (۱۸۶۴ء) اور انگریزی سے اُردو میں علمی کتابوں کا ترجمہ کرنے کے لیے سائنٹفک سوسائٹی (۱۸۸۱ء) یہ سب ادارے عام ہندوستانیوں کے لیے تھے اور ان کے قائم کرنے میں ہندو اور مسلمان دونوں نے اُن کا ہاتھ بٹایا۔ لیکن جس زمانے میں سرسید بسملہ ملازمت بنارس میں مقیم تھے ان پر یکایک یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ ہندوؤں میں اُجھائے ماضی کا جوش اٹھ رہا ہے اور انھیں مشترک قومی تہذیب کی راہ سے ہٹا کر ایک نئی راہ پر ڈال رہا ہے جس کی منزل مقصود خالص ہندو تہذیب ہے۔ اس کی بڑی علامت یہ تھی کہ ۱۸۶۷ء میں بنارس سے ایک تحریک اُٹھی کہ سرکاری عدالتوں اور دفتروں سے اردو زبان اور فارسی رسم الخط کو خارج کر دیا جائے اور ادبی ہندی یعنی سنسکرت آئین ہندوستانی دیوناگری رسم الخط میں جاری کی جائے۔ قومی زبان کے پیچیدہ مسئلہ پر ہم آگے چل کر یک مستقن باب میں روشنی ڈالیں گے۔ یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ سرسید نے مدبرانہ فراست سے اس تحریک کی پوری اہمیت کو سمجھ لیا اور انھیں یقین ہو گیا کہ ہندو ان کے بتائے ہوئے راستے پر چلنے کو تیار نہیں ہیں بلکہ اپنی جداگانہ تہذیبی پالیسی اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے اپنے دائرہ فکر و عمل کو تنگ کر لیا۔ قوم کا لفظ وہ اب مسلمانوں کی جماعت کے لیے استعمال کرنے لگے اور اسی جماعت کی اصلاح و ترقی کو



انہوں نے اپنا نصب العین بنایا۔ انگلستان جانے سے سرسید کے اصلاحی خیالات میں اور زیادہ وسعت اور پختگی پیدا ہوئی اور وہاں سے واپسی کے بعد انہوں نے مسلمانوں کے سامنے جو پروگرام پیش کیا وہ مذہب، معاشرت، علم، تعلیم، غرض ہر شعبہ زندگی میں تجدید چاہتا تھا۔ اس ہمگیر اصلاحی تحریک کا مرکز وہ علی گڑھ کے مدرسے کو بنانا چاہتے تھے جو انہوں نے 1875ء میں قائم کیا تھا لیکن چونکہ انہیں اپنا اسکول اور کالج دولت مند مسلمانوں خصوصاً بڑے زمینداروں کی مدد سے چلانا پڑا اور زیادہ تر انہیں حضرات کو مجلس امناء میں رکھنا پڑا اس لیے علی گڑھ اسی طبقے کے لوگوں کی آرزوؤں اور حوصلوں کا آئینہ بن گیا۔ اس میں خوشحال خاندانوں کے لڑکے بقدر ضرورت جدید تعلیم حاصل کرتے تھے لیکن زیادہ تر درایے وضع اباس، اخلاق و آداب، کھیل اور ورزشوں کے سکھانے پر دیا جاتا تھا جن کے ذریعہ سے انگریزوں کی قربت اور خوشنودی حاصل ہو سکے۔

سرسید کی اصلاحی جدوجہد کے دوسرے پہلوؤں سے علی گڑھ کا مدرسہ قریب قریب بے تعلق رہا۔ ان کے مذہبی افکار تو دراصل مسلمانوں کے کسی حلقے میں مقبول ہی نہیں ہوئے کیونکہ اردو ادب پر اور مسلمانوں کی عام ذہنی زندگی پر جو زبردست اثرات انہوں نے ڈھے، وہ زیادہ تر براہ راست بغیر علی گڑھ کے توسط کے انفرادی طور پر علی گڑھ کے بعض طلبہ میں جنہیں سرسید سے ذاتی سابقہ رہا ان کے علمی اور ادبی ذوق، ان کی آزادی فکر، ان کے جوش اصلاح اور حکومت کے مقابلے میں ان کے وقار اور خودداری کا ایک شائبہ ضرور پیدا ہو گیا۔ لیکن مجموعی طور پر علی گڑھ کا مطلق نظر معمولی ذہنی تعلیم کے علاوہ یہ تھا کہ اس کے طلبہ میں ایک ظاہری جستی، ایک ناکشی صیقل اور انگریزی حکومت کی ساخت و فاداری اور پرداختہ رضا جوئی کا سلیقہ پیدا ہو جائے جس کی بدولت ڈگری، نوکری اور منیشن کے مرحلے آسانی سے طے ہو سکیں۔

سرسید کے بعد جب علی گڑھ کے انتظام کی باگ محسن الملک کے ہاتھ میں آئی تو علی گڑھ کا مخصوص رنگ اور چمکا۔ مگر وقار الملک کے زمانے میں کچھ ان کی شخصیت کے اور کچھ زمانے کے حالات کے اثر سے ایک چھوٹی سی لہر حریت پسندی کی اٹھی جس نے جنگ بلقان اور جنگ طرابلس کے زمانے میں ترکوں کی اتحاد اسلامی کی تحریک سے متاثر ہو کر برطانیہ کی مخالفت کا رنگ اختیار کر لیا۔ ارباب کالج در حکومت نے دل کرا اس روحان کو روکنے کی کوشش کی مگر یہ برابر بڑھتا چلا گیا۔

انگریزی تعلیم یافتہ مسلمانوں میں اتحاد اسلامی کا جذبہ اور ہندوستان کی آزادی کا جوش جس کے

اثر علی گڑھ کا انگریز دوست حلقہ بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ ایم ۱۰ء اور کالج کے ایک باغی طالب علم حسرت موہانی کے اثر کے علاوہ زیادہ تر دو قوتوں کی بدولت اٹھا۔ ایک اقبال کی مجتہدانہ شاعری دوسری محمد علی کی مجاہدانہ شخصیت۔ اقبال نے اپنے جاں بخش اور جانفزا کلام میں جو حسن اور قوت، لطف اور اثر کا ایک بے مثل مرکب ہے اسلام کے انفرادی اور اجتماعی نصب العین کی حکیمانہ تفسیر اس طرح پیش کی کہ تعلیم یافتہ مسلمانوں کے دلوں میں ایمان تازہ ہو گیا، امید جی اٹھی اور سعی و عمل کے سونے کھل گئے۔ اقبال کے فلسفہ زندگی کے مختلف پہلوؤں پر ہم اگلے باب میں نظر ڈالیں گے یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ جو خود راری، خود اعتمادی اور روح عمل سرسید مسلمانوں میں ناسازگار ماحول کی وجہ سے پیدا نہ کرنے پائے وہ اقبال نے پیدا کر دی۔ اس عام بیداری اور جوش سے سیاسی ذہنی آزادی کی جنگ میں جو مسلمانوں کو درپیش تھی کام لینے کے لیے ایک ایسے شیر دل قائد کی ضرورت تھی جو ایک ہی وقت میں برطانیہ کی قہرانہ طاقت سے بھی ٹکرے سکے اور مسلمانوں کے ان رجعت پسند عناصر سے بھی نبٹ سکے جو حکومت کے دست دیاڑو بنے ہوئے تھے۔ خوش قسمتی سے یہ قائد عین وقت پر مل گیا۔ اس کا نام محمد علی تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد جب ترکی قوم اور عثمانی خلافت کو جو اتنی داسلامی کامرکز سمجھی جاتی تھی انگریزوں کے ہاتھوں بربادی کا خطرہ پیدا ہوا تو مولانا محمد علی نے تعلیم یافتہ طبقے کے ترقی پسند عقیدے کو منظم کر کے اور مذہبی طبقے کے حریت پسندوں کے ساتھ مل کر ایک طرف خلافت کی سیاسی تحریک کی بنیاد ڈالی اور دوسری طرف جامعہ ملیہ کی تعلیمی اور تہذیبی تحریک کی۔ برطانیہ کی مخالفت اور آزادی کی محبت کے جذبات کی بنا پر مسلمانوں کی قدامت پسند و رجعت پسند جماعتوں کو روش بردش کا انگریس کے پلیٹ فارم پر کھڑا کر دیا۔

پُرانی روشنی اور نئی روشنی کا یہ قرآن و دنوں کے لیے نہایت مفید ثابت ہوا اور اس نے دونوں میں زندگی کی ایک نئی روح پھونک دی۔ مذہبی طبقے کو نئے تعلیم یافتہ لوگوں کے سابقے سے زمانے کی ضرورتوں اور زندگی کے مسائل سے ایک گونہ واقفیت حاصل ہو گئی اور وہ ایک حد تک منظم ہو گئے۔ انگریزی دانوں میں علما کی محبت سے کم سے کم وقتی طور پر مذہبی جذبہ بیدار ہو گیا اور انھیں عوام سے جن سے وہ اب تک بالکل الگ تھے کسی قدر تعلق اور ہمدردی ہو گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں ایک ملت کی شان نظر آنے لگی۔ ان میں فکر اجتماعی اور عمل اجتماعی کا مادہ پیدا ہو گیا اور وہ ہندوستان کی سیاست میں ایک موثر قوت بن گئے۔ ۱۹۲۰ء ۱۹۲۲ء کی جنگ آزادی کا زور شور بڑی حد تک انھیں کے دم سے تھا۔ اس کا امکان پیدا ہو گیا تھا کہ دونوں کے اتحاد و عمل سے مسلمانوں کی مذہبی اور تہذیبی



زندگی کو عہد جدید کے تقاضوں سے مطابقت دینے کی بھی کوئی صورت نکل آئے گی لیکن بد قسمتی سے مسلمانوں کی یہ یک جہتی زیادہ دن تک نہیں رہی۔ انگریزی تعلیم یافتہ طبقے اور مذہبی طبقے کی پرانی مخالفت جو عارضی طور پر دب گئی تھی پھر ابھر آئی۔ اس کے علاوہ خود ان دونوں گروہوں کے اندر بھی پھوٹ پڑ گئی۔ مذہبی گروہ میں سلطان ابن سعود کی اس پالیسی پر کہ حجاز میں بزرگان دین کے مقبروں کے بنے مساکر دیے جائیں، خانہ جنگی شروع ہو گئی اور انگریزی دہلے طبقے میں اس مسئلے پر کہ مسلمان نیشنل کانگریس کا ساتھ دیں یا نہ دیں ان لوگوں کا جو دراصل آزادی سے دلچسپی نہیں رکھتے تھے بلکہ نیشنل کانگریس کی تائید صرف اس لیے کر رہے تھے کہ وہ خلافت کی حامی تھی، اب کانگریس کی فضا میں دم گھٹنے لگا تھا، اور وہ وفادارانہ سرکار کے پرچم پر آکر ان کے ساتھی بن گئے تھے۔ ان لوگوں کو کانگریس کی تحریکوں میں سیاسی ٹریننگ ملی تھی اور مسلم عوام پر ان کا چھ خاصا اثر قائم ہو گیا تھا۔ اس سے فائدہ اٹھانے کے لیے وفادارانہ سرکار جو اپنے انگریز آقاؤں کے اثر سے پر مسلم کانفرنس اور مسلم لیگ میں شریک ہو گئے تھے تاکہ انھیں مسلم عوام کو کانگریس کے خلاف بھڑکانے اور ہندو مسلمانوں کا متحدہ محاذ توڑنے کے لیے استعمال کریں، ان سابق کانگریسیوں اور خلافتیوں کو نشان کے ہاتھی کے طور پر آگے آگے رکھتے تھے۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ جو فرقہ وارانہ فسادات ان دنوں سارے ہندوستان میں پھوٹ پڑے وہ سراسر انگریزی حکومت کے خفیہ ایجنٹوں اور پولیس کے بھڑکائے ہوئے تھے یا ان میں کانگریس کی مخالف مسلمان اور ہندو جماعتوں کا بھی ہاتھ تھا۔ مگر اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ سیاسی لیڈروں نے ان سے بے دھڑک فائدہ اٹھا کر اپنی اپنی فرقہ پرست انجمنوں کو تقویت پہنچائی۔ مگر ان کو جتنی کامیابی ہندو مسلم عوام کو آپس میں لڑوانے میں ہوئی اتنی اس میں نہیں ہوئی کہ انھیں فرقہ پرست سیاسی جماعتوں میں شریک کریں۔ خصوصاً مسلمان فرقہ پرست لیڈر جو عام مسلمانوں سے مذہب کے نام پر اپیل کرتے تھے ان پر کچھ زیادہ اثر نہیں ڈال سکتے تھے۔ اس لیے کہ مذہبی گروہ کی بڑی اکثریت بلکہ انگریزی دان گروہ میں بھی بہت سے لوگ جن میں مذہبیت کا گہرا رنگ تھا اپنے قوم پرور تھے اور مسلم عوام مذہب کے معاملے میں ان ہی کی رائے کو اہمیت دیتے تھے۔ اس کے علاوہ اگرچہ سیدھے سادے ان پڑھ مسلم اور ہندو عوام کو ہر آتش دہن مذہبی مجنون یا چالاک سرکاری گرگابھڑکا کر لڑا سکتا تھا لیکن ان کے دلوں میں دیر پا بغض و عداوت کے بیج بونا مشکل تھا۔ چنانچہ ستمبر 1937ء کے عام انتخابات میں مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت نے مسلم لیگ کو ووٹ نہیں دیا بلکہ عموماً کانگریس کو اور بعض صوبوں میں آزاد امیدواروں کو۔



لیکن عام انتخابات کے بعد جب کانگریس نے اکثر صوبوں میں اپنی وزارتیں بنائیں تو قوم پرور مسلمانوں کو یہ شکایت ہوئی کہ ان کو بہت کم جگہیں ملیں۔ اس سے زیادہ اہم عام مسلمانوں کی شکایت تھی کہ کانگریسی حکومت نے ان کے تہذیبی حقوق پامال کر ڈالے۔ یہ شکایت زیادہ تر خیالی تھی لیکن اس میں حقیقت کا اتنا جز و ضرر در تھا کہ کانگریس پارٹی کے نئے ممبروں میں، جواب اس کی پالیسی پر دی تھی، اکثریت ان لوگوں کی تھی جن کو طاقت کی کشش نے کانگریس میں کھینچ لیا تھا اور جن کو اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں کے ساتھ فیتا خانہ سلوک کرنے کے بارے میں ہاتھ کا ندھی کے ساتھ اتفاق نہیں تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کے ساتھ کانگریس کا رویہ واقعی بہت کچھ بدل گیا تھا اگرچہ یہ تبدیلی غیر محسوس طور پر ہوئی تھی اس کی سب سے نمایاں علامت یہ تھی کہ کانگریسی حکومتوں نے کانگریس کی اس پالیسی پر جس کا وہ باضابطہ اعلان کر چکی تھی کہ (ہندی اور اردو کی قدر مشترک) ہندوستانی زبان کو دینا گری اور فارسی دونوں خطوں کے ساتھ قومی زبان بنایا جائے گا، کئی صوبوں میں عمل نہیں کیا اور عام طور پر اردو کو دبانے کی کوشش کی۔ اس سے مسلمانوں کے نہ صرف اونچے اور متوسط طبقے بلکہ نچلے متوسط طبقے میں بھی جس سے شہروں میں مسلم آبادی کی اکثریت تعلق رکھتی ہے سخت بے چینی پھیل گئی۔ کانگریس کے حریف مسلم لیڈروں نے، جواب مسلم لیگ میں شریک ہو گئے تھے اور لیگ اور اس کے صدر محمد علی جناح صاحب کو گوشہ خلوت سے کھینچ کر ہنگامہ جلوت میں لے آئے تھے، تہذیبی مسئلے کو اس مقصد کے لیے مذہبی مسئلے سے کہیں زیادہ مفید اور کارگر پایا کہ عام مسلمانوں کو کانگریس کے خلاف بھڑکائیں جس دیدہ دلیری سے ان لیڈروں نے اس مسئلے سے ناجائز فائدہ اٹھایا اور جس سادہ لوحی سے مسلمان خصوصاً ان صوبوں میں جہاں ان کی اقلیت تھی ان حضرات کے پردہ پیگنڈے کا شکار ہوئے اس کی مثال قوموں کی تاریخ میں مشکل سے ملے گی۔ انھوں نے مسلمانوں کو یقین دلایا کہ نہ صرف ہندی کی تحریک بلکہ ہندوستانی کی تحریک بھی جسے ہاتھ کا ندھی نے خاص طور پر اس مقصد کے لیے شروع کیا تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں بہتر سے بہتر تہذیبی سمجھوتہ جو ممکن تھا کرادیں، مسلم تہذیب کی جڑ کھودنے کے لیے اٹھائی گئی ہے۔ دراصل مسلم تہذیب کو جو خطرہ تھا وہ ان صوبوں میں تھا جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں مگر اس سے بچنے کی تدبیر یہ بتائی گئی کہ جن صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے ان کو الگ کر کے ایک خود مختار ریاست پاکستان کے نام سے بنادی جائے۔ ہر صحیح دماغ کے انسان کو یہ سوال حیرت میں ڈال دیتا ہے کہ آخر ان مسلمانوں کو جو اقلیت کے صوبوں میں رہتے ہیں اور جنہیں تقسیم کے بعد بھی ہندوستان میں رہنا تھا یہ کیسے یقین آ گیا کہ پاکستان

بننے سے اُن کی مشکلیں حل ہو جائیں گی۔ اس معے کا حل صرف ایک ہی فرضیہ ہو سکتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مسلمانوں میں جو بے چینی تھی وہ ان صوبوں میں بہت زیادہ تھی جہاں کانگریسی وزارتیں زمینداروں کو ختم کرنا چاہتی تھیں۔ اس لیے کہ نہ صرف اونچے طبقے بلکہ سچے متوسط طبقوں کے مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد کی روزی بدوا سطر یا بالواسطہ زمینداری پر منحصر تھی مسلمان زمیندار مثل اپنے ہندو بھائیوں کے اور بہت سے دوسرے مسلمان چاہتے تھے۔ قبل اس کے کانگریسی حکومت زمینداروں کو ختم کر کے اس حکومت کا خاتمہ کر دیا جائے اور اس لیے وہ مسلم لیگ کی تائید کر رہے تھے۔ یہاں تک تو واقعات ہیں۔ اب رہا فرضیہ سو وہ یہ ہے کہ یہ مسلمان حضرات دراصل نہ تو پاکستان چاہتے تھے اور نہ اُن کا یہ خیال تھا کہ پاکستان بن جائے گا بلکہ وہ اس کی حمایت محض اس لیے کر رہے تھے کہ ایک سیاسی ضیق کی صورت پیدا ہو جائے تاکہ انگریزوں کو ہندوستان میں ٹھہرنے کا بہانہ مل جائے اور وہ اُن کے مستقل کی حفاظت کرتے رہیں۔

بہر حال مسلم لیگ کو تہذیبی مسئلے سے فائدہ اٹھا کر مسلمانوں کو کانگریس کے خلاف بھڑکانے میں بڑی کامیابی ہوئی اور اس کے مطالبہ پاکستان کو بڑی تقویت پہنچی۔ ممتاز کانگریسی لیڈر یہ کہتے رہے کہ تہذیبی مسئلہ محض جذبات کا کھیل ہے جو متوسط طبقے تک محدود ہے مسلم عوام کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں۔ انھوں نے اس بات کو نظر انداز کر دیا کہ ہندوستان کے عوام اور خاص طور پر مسلم عوام آنکھ بند کر کے اپنے لیڈروں کے پیچھے چلتے ہیں۔ جو متوسط طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں پاکستان کے لیے جوائنٹی میشن کیا گیا اس سے سارے ملک میں فتنہ و فساد کی آگ بھڑک اٹھی اور آخر میں کانگریس کو پاکستان کے مطالبے کو منظور کرنا پڑا۔

تقسیم کے بعد جب تقریباً سبھی مسلم لیگی لیڈر ہندوستان کے مسلمانوں کو ان کے حال پر چھوڑ کر پاکستان جا بے اور یہ سست کے میدان میں نیشنلسٹ مسلمانوں کا کوئی قابل ذکر حریف نہیں رہا، تو وہ قوموں کا نظریہ جس کا سلسلہ 1937ء سے پہلے کسی نے نام بھی نہیں سنا تھا ہندوستان میں قدرتی موت مر گیا۔ اور مسلمان سیاسی حیثیت سے ہندوستانی قوم کا جزو لا ینفک بن گئے۔ اس بات کا کہ ہندوستانی مسلمانوں نے دوسری اقلیتوں اور ہندو اکثریت کی طرح ہندوستانی قومیت کو اپنی مرضی سے قبول کر لیا۔ بین ثبوت یہ تھا کہ آئین ساز اسمبلی کے مسلمان ممبروں نے جو فرقہ وارانہ انتخاب کے اصول کے مطابق منتخب ہوئے تھے متفقہ طور پر ہندوستان کے نئے آئین کی تائید کی اور مسلمان اخباروں اور انجمنوں نے ان کا ساتھ دیا۔ اس کے علاوہ آزاد ہندوستان کے پہلے عام انتخابات 1952ء میں مسلمانوں کی



بڑی اکثریت نے کانگریس کے حق میں اور باقی لوگوں نے بھی ان امیدواروں کے حق میں ووٹ دیا جو نئے آئین کے وفادار تھے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہندوستانی قومیت قبول کر لینے کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کا رویتہ قومی تہذیب کے بارے میں کیا ہے۔ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے مناسب جوگا کہ ہم ہندوستان کی مسلم جماعت کی موجودہ حالت کا ایک سرسری جائزہ لے ڈالیں۔

ہم نے کہا تھا کہ مسلمانوں کے مذہبی طبقے اور انگریزی تعلیم یافتہ طبقے کا عارضی سیاسی اتحاد اتنے عرصے تک نہیں رہا کہ دونوں میں تہذیبی مسائل کے بارے میں کوئی سمجھوتہ ہو سکتا۔ اس کے بعد دس سال کا زمانہ سیاسی بھجان کا زمانہ تھا جس میں مسلم لیگ تہذیبی مسائل کو مسلمانوں کے مذہبی جنون کے بھڑکانے کے لیے استعمال کرتی رہی اور نیشنلسٹ مسلمان جان توڑ کوشش کرتے رہے کہ کم سے کم مسلمانوں کی ایک جماعت صحت دماغی قائم رہے غرض اس کی فرصت کسی کو نہ تھی کہ تہذیبی مسائل کے بارے میں تعمیری نقطہ نظر سے غور کرے۔

اب صورت حال یہ ہے وہ بنیادی مسئلہ جس سے ہندوستان کے مسلمانوں کو رعبی دنیا کے مسلمانوں کی طرح (بٹنا ہے) یہ ہے کہ جدید مغربی تہذیب کے ساتھ کیا رویتہ اختیار کریں۔ اب تک انھوں نے اس کے دو حصوں کے بارے میں گزشتہ جہت سے نہیں تو کم از کم عمداً ایک واضح فیصلہ کر لیا ہے۔ ایک طرف ہندوستان کے نئے آئین کو قبول کر کے انھوں نے مذہبی ریاست کے تصور سے جو بہت سے مسلمان ملکوں میں اب تک فساد کی جڑ بنا ہوا ہے بے تعلقی کا اظہار کیا ہے اور غیر مذہبی ریاست کا جدید مغربی تصور قبول کر لیا ہے۔ دوسری طرف ہندوستانیوں بلکہ کثیر ایشیائی قوموں کی طرح جب وطن اور ریاست کی وفاداری کا دل سے اقرار کرتے ہوئے انھوں نے مغربی تہذیب کے اس اصول کو متفقہ طور پر رد کر دیا ہے کہ ملک یا ریاست کا درجہ مذہب سے بڑھ کر ہے۔ وہ ہمیشہ کی طرح اب بھی مذہب کو برتر قدر مانتے ہیں۔

اب رہے مغربی تہذیب کے دو ادراہم پہلو۔ — علمی طرز فکر اور فرد کی ذہنی اور سماجی آزادی۔ اُن کے بارے میں نہ صرف قدامت پرست مذہبی طبقہ بلکہ جدید تعلیم یافتہ طبقے کے مسلمانوں کا رویتہ بھی عجیب و غریب خیالی کا معلوم ہوتا ہے۔ خواہ عام مسائل ہوں جیسے مذہب اور سائنس کا تعلق اور انفرادی و اجتماعی زندگی میں مذہب کی مداخلت کی حدود خواہ مخصوص مسائل جیسے عورتوں کی آزادی، عموماً اُن پر بحث کرنے سے پہلو تہی کی جاتی ہے۔ جو لوگ ان مسائل میں ترقی پسندانہ نقطہ نظر اختیار کریں ان کی عمل مخالفت کم کی جاتی ہے۔ مگر عام مسلمانوں کی خاموش ناراضگی اور



سردھری کے چھینٹوں سے ان کی گرجو شہی پراؤں پڑ جاتی ہے۔

یہ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ وہی ہندوستانی مسلمان جنھوں نے غیر مذہبی جمہوری ریاست کے لبرل اصول کی اس مستعدی سے عمل تائید کی اور چیزوں میں اتنے قدامت پرست ہیں بگراس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ زبان کے بارے میں جو پالیسی کئی ریاستوں میں کانگریسی حکومتوں نے اختیار کی ہے اس سے ان کا تہذیبی ورثہ خطرے میں ہے۔ اس احساس نے ان کی قدامت پرستانہ جبلتوں کو بھڑا کر اس طرح بیدار کر دیا جیسے مغربی تہذیب کے تسلط کے خطرے نے کچھل صدی میں کر دیا تھا۔

اب ہم اس سوال پر پہنچ گئے ہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں کا رویہ قومی تہذیب کے بارے میں کیا ہے۔ یہاں ہم اس کا جواب صرف چند لفظوں میں دیں گے۔ اس لیے کہ اگلے دو بابوں میں اس پر اور دوسرے مسائل پر جو ہندوستان میں قومی تہذیب کی موجودہ صورت حال سے تعلق رکھتے ہیں تفصیل سے بحث ہوگی۔

گو ہندوستانی مسلمان اکثریت سے نبوتی مذہبی عقیدے اور عمل میں خلاف رکھتے ہیں۔ لیکن بنیادی مذہبی، اخلاقی اور جہاں شعور، سماجی تنظیم، خاندانی زندگی اور عام رہن سہن میں ان میں اور ہندوؤں میں بہت کچھ اشتراک پایا جاتا ہے اور وہ قومی تہذیب کے ہر معقوف نقشے میں آسانی سے کھپ سکتے ہیں لیکن انھیں اس احساس سے سخت مایوسی اور پریشانی ہے کہ قومی تہذیب کا جو نقشہ بنایا جا رہا ہے جس کی علامت قومی زبان ہے وہ تنگ نظری کی پالیسی پر مبنی ہے اور اس میں وہ عناصر جو مسلمانوں نے پچھلے ساڑھے سات سو سال میں ہندوستانی مسلمانوں کو دیے ہیں خارج کیے جا رہے ہیں۔ اگر ان کو یہ اطمینان ہو جائے کہ قومی تہذیب کی تشکیل میں اس رواداری اور صحت قلب سے کام لیا جائے گا جس کی تلقین ہاتما گاندھی، ٹیگور اور رادھا کرشنن نے کی ہے تو وہ یاس کی درمیانہ حالت سے نجات پا کر ملک اور قوم کا ایک مفید اور صحت بخش عنصر بن جائیں گے۔

## ب

منلیہ سلطنت کے زوال اور ہندوستانی تہذیب کے انحطاط نے جہاں مسلمانوں کو تڑپا وہاں ان ہندوؤں کو بھی کیا جو قومی ریاست اور قومی تہذیب کی تعمیر میں مسلمانوں کے ساتھ شریک تھے اٹھارھویں صدی کے آخر کا زمانہ ہندوؤں کے لیے بھی اخلاقی اور مذہبی پستی کا زمانہ تھا مگر دونوں کے ہاں ملی جمود کے اندر زندگی اور قوت کے چٹے موجود تھے اور تھوڑے ہی دنوں بعد جہاں تک زمانے

کے حالات نے موقع دیا یہ چٹے ایک ایک کر کے اُبلنے لگے۔

بیسویں صدی کے شروع میں ادھر مسلمانوں میں اچانک مذہب کے تصورات نے جو ایک مدت سے ان پر اثر ڈال رہے تھے، ایک عمومی عملی تحریک کی شکل اختیار کی تو ادھر ہندوؤں میں برہمن سماج کی مذہبی اور معاشرتی اصلاح کی تحریک شروع ہوئی۔ مگر ان دونوں میں بہت فرق تھا۔ مسلمانوں کی مذہبی تحریک بغیر خارجی بیجاات کے اندر سے اٹھی تھی اس لیے خواص تک محدود نہ تھی بلکہ عوام کو بھی اپنے ساتھ لے گئی۔ برہمن سماج کی اصلاحی تحریک نئے زمانے اور نئے حالات کے تقاضے سے پیدا ہوئی تھی جسے صرف ذہنی طبقہ محسوس کر سکتا تھا۔ اس لیے وہ اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندوؤں کے طبقے سے آگے نہیں بڑھی۔ مگر مسلمانوں کی تحریک عصر جدید اور مغربی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اثرات کو سراسر مضر بلکہ ہلک بھلک کر ان سے ٹکریا جاتی تھی اس لیے اس کے سامنے بڑی مشکلات تھیں۔ ہندو تحریک ان نئے اثرات کو یا کم سے کم ان میں سے بعض کو منید بھ کر قبول کرنے کو تیار تھی۔ اس لیے اس کا راستہ مفہم بتا سہل تھا۔

برہمن سماج کی ابتدائی تحریک نے جسے آدی برہمن سماج کہتے ہیں عیسائیت اور اسلام کا تھوڑا بہت اثر قبول کیا تھا لیکن اس کی بنیاد ہندویت کے اصولوں پر قائم تھی اور معاشرتی اصلاح میں ایک تہذیبی رفتار سے چل رہی تھی۔ اس کی وہ شاخ جو 1866ء میں کیشب چندر سین کی قیادت میں اصل سماج سے الگ ہو گئی عیسائیت سے بہت زیادہ متاثر ہوئی اور اس نے سامی مذہب کے نمونے کا ایک جداگانہ مذہب بنانے کی اور معاشرتی اصلاح کا کام مجاہدانہ جوش اور انقلابی رفتار سے کرنے کی کوشش کی۔ اس نئی سماج کو جس نے برہمن سماج آف انڈیا کا نام اختیار کیا ہندو سوسائٹی میں زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی اور آپس کے جھگڑوں نے اسے تھوڑے دن کے بعد دو فرقوں میں تقسیم کر کے اور کمزور کر دیا۔ لیکن پھر بھی تعلیم یافتہ ہندوؤں میں معاشرتی اصلاح کا جذبہ پیدا کرنے میں اس نے قابل قدر خدمات انجام دیں۔ کیشب چندر سین کے اثر سے بھٹی میں تعلیم یافتہ ہندوؤں کو مذہبی اور معاشرتی اصلاح کا شرق پیدا ہوا اور انھوں نے کم و بیش برہمن سماج کے نمونے کی ایک انجمن پرارتھنا سماج کے نام سے قائم کی۔ اسے کچھ دن بعد رانا ڈے کی رہنمائی حاصل ہو گئی جنھوں نے اسے برہمن سماج کی طرح ایک علیحدہ فرقہ بننے نہیں دیا بلکہ عام ہندوؤں کی معاشرتی اصلاح کی ایک زبردست قوت بنادیا۔

مہادیو گووند رانا ڈے کی شخصیت جدید ہندوستان کی عظیم ترین شخصیتوں میں سے ہے۔ رانا ڈے نے تعلیم یافتہ ہندوؤں میں نئی زندگی کی روح پھونکنے کی اسی طرح کوشش کی جس طرح مسرید نے مسلمانوں میں، اور انھیں مسرید سے زیادہ کامیابی ہوئی۔ نہ صرف دکن میں بلکہ ایک حد تک سارے



ہندوستان میں ہندوؤں کی تعمیری معاشرتی اور سیاسی بیداری میں رانا ڈے کا بہت بڑا حصہ ہے۔ پراکتھنا سماج اور سوشل کانفرنس کے ذریعہ سے انھوں نے مخصوص معاشرتی اصلاحات کرنے کے علاوہ تعلیم یافتہ ہندوؤں کے ایک بہت بڑے طبقے میں اصلاح کی ضرورت کا گہرا احساس پیدا کر دیا۔ کن ایجوکیشن سوسائٹی کے ذریعہ سے اپنے صوبے کی عام تعلیم اور سارا جنک سبھا اور کن سبھا کے ذریعے سیاسی تربیت میں قابل قدر خدمات انجام دیں۔ جن بزرگوں کے ہاتھ سے نیشنل کانگریس کی بنیاد پڑی ان میں رانا ڈے بھی شامل تھے۔

رام موہن رائے اور رانا ڈے دونوں تعلیم یافتہ ہندوؤں کے اس لبرل رجحان کے نمائندہ تھے جو مغربی تہذیب کے اثر سے پیدا ہوا تھا کہ ہندو دیت کو عہد جدید کی ضرورتوں کے مطابق بنانے کے لیے مروجہ مذہبی عقائد اور معاشرتی اصولوں میں ترمیم اور اصلاح کی ضرورت ہے مگر بہت سے تعلیم یافتہ ہندو ایسے بھی تھے جو مغربی تہذیب کے ایک دوسرے پہلو یعنی قوم پرستی اور وطن پرستی کے جذبات سے زیادہ متاثر ہوتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ روایتی ہندو مذہب اور ہندو تہذیب بجائے خود مکمل اور ہر عہد کی ضرورتوں کے لیے کافی ہے۔ اس میں کسی ترمیم کی ضرورت نہیں بلکہ خود اس کی نئی تعبیر کی ضرورت ہے۔ ہندوستان کی نجات مغرب کی تقلید میں نہیں بلکہ اس کے سیاسی اور مذہبی تسلط سے آزاد متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کی تعمیر میں ہے۔ قوم سے یہ لوگ ہندوؤں کی جماعت مراد لیتے تھے اور مسلمانوں کو کم و بیش انگریزوں کی طرح بدی سمجھتے تھے۔ اس نقطہ نظر کے سب سے زبردست نمائندے بال گنگا دھر تلک تھے جو کن میں رانا ڈے کے حریف اور اس پارٹی کے میڈر تھے جو ان کی سیاسی اور معاشرتی لبرل تحریک کی مخالف تھی۔

تلک نے اپنی عمومی زندگی 24 برس کی عمر میں 1880ء میں اس طرح شروع کی کہ چند پر جوش نوجوانوں کے ساتھ مل کر ایک پرائیوٹ ہائی اسکول کھولا اور دواخبار مرہٹہ اور کیسری کے نام سے نکالنے شروع کیے۔ ان لوگوں کی مخلصانہ کوششوں میں بڑی کامیابی ہوئی جس سے ان کے حوصلے بڑھ گئے۔ 1882ء میں انھوں نے کن ایجوکیشن سوسائٹی اور فرگوسن کالج قائم کر کے مبلغانہ جوش کے ساتھ زیادہ وسیع پیمانے پر خدمت کرنے کا بیڑہ اٹھایا۔ مگر تلک کی اپنے ساتھیوں سے نہیں بنی۔ اس لیے کہ یہ لوگ رانا ڈے کی معاشرتی اصلاحی تحریک کے موافق تھے اور تلک اس کے سختی سے مخالف! انھوں نے کن ایجوکیشن سوسائٹی سے قطع تعلق کر لیا اور اپنے اخباروں کے ذریعہ سے رائے عامہ پر اثر ڈال کر ان لوگوں کا ایک علیحدہ حلقہ بنایا جو سیاست میں انتہا پسند اور معاشرتی معاملات میں راسخ العقیدہ



ہندو تھے۔ آہستہ آہستہ اس حلقہ کا اثر عمومی زندگی پر بڑھ گیا۔ اس نے ساروا جنگ بھاپا قہقہہ کرنا انٹیل  
کا گھریس میں بھی کافی طاقت حاصل کر لی۔ ملک کے اشرے کا گھریس رفتہ رفتہ اعتدال پسندی سے ہٹ کر  
اتہا پسندی کی طرف قدم بڑھاتی رہی یہاں تک کہ غنشلہ میں گوکھلے جیسے لبرل اے چھوڑ کر الگ ہو گئے  
اور اس پر "ہندو قومیت" کے علم برداروں کا تسلط ہو گیا۔ اپنے والہانہ جذبہ آزادی کی بدولت ملک کو تین  
بار جیل جانا پڑا اور طرح طرح تکلیفیں اور مصیبتیں اٹھانی پڑیں مگر ان کے دم خم وہی رہے اور وہ اپنی علمی  
اور عملی جدوجہد سے ملک کو جنگ آزادی کے لیے تیار کرتے رہے۔

ملک کی علمی خدمات بھی ان کی سیاسی خدمات کی طرح اسی مقصد کے تابع تھیں کہ ہندوؤں کا  
ان کے ماضی بعید سے ایک زندہ رشتہ قائم ہو جائے اور وہ ہندو تہذیب کی حقیقی روح کو سمجھ کر اسے  
عملی جامہ پہنانے کی کوشش کریں۔ وہ سنسکرت کے بہت بڑے عالم تھے۔ انھوں نے انگریزی میں  
"دی آرکٹک ہوم ان دی ویڈیا" اور "اور یون" کے نام سے دو محققانہ کتابیں اور مرہٹی میں گیتا راس  
کے نام سے بھگوت گیتا کی وہ بدست شرح بھی جس نے ہندوؤں کی ذہنی زندگی میں ہلچل ڈال دی اور  
قومیت کو مذہب کی مضبوط بنیاد پر کھڑا کر دیا۔

ہندو قومیت کو آریہ سماج کی مذہبی اور اخلاقی تحریک سے بڑی تقویت پہنچی۔ یہ تحریک دیانند  
سرسوتی نے ۱۹۰۵ء میں شروع کی تھی۔ اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ ہندو دھرم سے پورا ملک عہد کی دوزخ کار  
روایات، پیچیدہ معاشرتی اثرات اور دیانت کے دقیق اور نازک خیالات کو خارج کر کے صرف  
ویدک عہد کے سیدھے سادے عقائد اور رسوم کو رہنے دیا جائے اور ان کی بنیاد پر ایک نئی تہذیب قائم  
کی جائے جو حتیٰ الامکان قدیم ترین ویدک تہذیب کا نمونہ ہو۔

ظاہر ہے کہ جو تحریک خود ہندو تہذیب کے غیر ویدک اثرات کی مخالف ہو اسے اسلامی اور  
غریب اثرات کا اور بھی شدت سے مخالف ہونا چاہیے تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کو مذہبی تہذیب کے ذریعے ہندو  
بنانا اور ہندوؤں کو توئی عظیم کے ذریعے منظم کر کے مغرب کی سیاسی اور ذہنی حکومت سے آزاد کرنا بھی آریہ  
سماج کے مقاصد میں داخل ہو گیا۔ علاوہ اس بلا واسطہ اثر کے جو آریہ سماج نے اپنے فرقہ پرستانہ اس کا  
بالواسطہ اثر عام ہندوؤں کے تہذیبی نصب العین پر بہت پڑا اور اس نے ان کی نظروں کو مال و مہبت  
سے ہٹا کر ماضی بعید کی طرف پھیر دیا۔

ہندو مذہب ہندو فلسفہ اور بعض علوم کے عقیدے کا مجموعہ مرکب بھی جو تھیوسوفی کے نام سے مسٹر  
ہسٹنٹ کے ذریعے ہندوستان پہنچا ہندوؤں کی مذہبی یا تہذیبی بصیرت میں کوئی اضافہ نہ کر سکا لیکن خود

مسز مینٹ نے ذاتی طور پر ہندو قومیت کی بڑی خدمت کی۔ قدیم ہند کے روحانی ورثے کی واہمانہ تعریف سے انھوں نے ہندوؤں کے دس میں آخر قومی کے جذبے کو ابھارا، بنارس میں ہندو کالج قائم کر کے اسے راسخ العقیدہ ہندوؤں کی تعلیم کا ایک اہم مرکز بنادیا جس نے آگے چل کر ہندو یونیورسٹی کی شکل اختیار کی اور ہوم روں لیگ کو فروغ دے کر ہندوؤں میں ایک عام سیاسی بیداری پیدا کر دی۔

یہ اصلاحی تحریکیں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے دراصل ہندو ذہن میں فکر اور ارادے کی بیداری کا نتیجہ تھیں جس نے روحانی جذبات پرستی کے ساتھ مل کر مذہبی رنگ اختیار کر لیا تھا۔ حقیقی مذہبی بیداری جس کا سرچشمہ فکر، ارادے اور جذبے کے مدار ایک مخصوص باطنی واردات، ایک بلا واسطہ مشاہدہ حقیقت ہے، ہندوؤں میں شری رام کرشن پرم ہنس امدان کے بانٹین سوامی دویکانند کی بدولت پیدا ہوئی۔ شری رام کرشن بنگال میں ضلع ہنگلی کے ایک گاؤں میں ایک غریب برہمن کے گھر پیدا ہوئے (۱۸۵۶ء) ان کی تعلیم ابتدا میں بہت معمولی ہوئی لیکن بچپن سے ان میں مذہبیت کا ایک نہایت گہرا حساس موجود تھا۔ انھیں مذہبی کتابوں اور گیتوں کے سننے کا غیر معمولی شوق تھا اور اکثر ان پر ایک وجہ کی سی حالت طاری ہو جاتی تھی۔ نوجوانی میں وہ تین سال تک پروہت کا کام کرتے رہے اور ۱۹ سال کی عمر میں کالی کے نئے مندر میں جو کلکتے سے چار میل پر کشتور میں بنا تھا بھجاری ہو گئے۔

اب ایک زبردست روحانی کشمکش اور کرب، شک و شبہ، تجسس اور تجربہ کا دور شروع ہوا۔ اس زمانے میں رام کرشن یکے بعد دیگرے مختلف مذہبی طریقوں کے سادھن کے ذریعے تصفیہ قلب کرتے رہے جس کے دوران میں انھیں کالی، سیتا اور کرشن کا دیدار نصیب ہوا۔ در یہ محسوس ہوا کہ کرشن ان کے اندر سما گئے۔ پھر انھوں نے ایک سادھو سے دیدانت اور ویت فلسفے کا گیان حاصل کیا اور آخر میں ایک مسلمان صوفی سے اسلامی عبارت اور ریاضت کے طریقے سیکھے اور کئی روز تک باقاعدہ نماز پڑھتے رہے۔ یہاں تک کہ انھیں ایک روز یہ محسوس ہوا کہ رسول مقبول کی حضوری حاصل ہو گئی۔ اس طرح کچھ دن بعد بائبل کے مطالعے کی برکت سے حضرت مسیح کی زیارت بھی ہوئی۔ سادھن کی منزل سے گزر کر انھوں نے معمولی انسانوں کی طرح لوگوں سے ملنا جلنا شروع کیا۔ وہ بندرناٹھ ٹیگور اور کیشب چندر سین سے مبادلہ خیالات کرنے کے بعد انھیں یہ شعور پیدا ہوا کہ وہ خدا کی طرف سے اس پر مامور کیے گئے ہیں کہ ہندوؤں میں سچی مذہبی روح کو زندہ کریں۔ ۱۸۸۵ء سے اپنی وفات کے وقت (۱۹۰۰ء) تک شری رام کرشن طالبان حق کو اسرار و معرفت کی تلقین کرتے رہے اور اپنے بعد اپنے مخلص اور پرورش جیلوں کی ایک جماعت چھوڑ گئے جس میں سب سے ممتاز سوامی دویکانند تھے۔



سوامی ددیکاننداپنے گرد کی وفات کے وقت 23 سال کے تھے۔ 2 سال بعد انھوں نے مقدس مقامات کی زیارت کے لیے ہندوستان کا دورہ شروع کیا اور پانچ سال کے عرصے میں کوہ بہالیہ سے لے کر اس کماری تک سارے ملک کو چھان ڈالا۔ اس سفر میں سب سے گہرا اثر جواں کے دل پر پڑا وہ ہندوستانیوں کے انتہائی افلاس اور جہالت کا تھا۔ اس کماری کے مشہور مندر کی زیارت کے بعد مندر کی ایک چٹان پر کھڑے ہو کر انھوں نے یہ ارادہ کیا کہ اپنی زندگی کو ہندوستان کے کرڈروں غریبوں کی تعلیم اور ان کی مادی اور روحانی کوششیں میں صرف کریں گے۔ اس کے چند روز بعد انھیں جیل آیا کہ مذہب عالم کی کانفرنس میں جو شکاگو میں منعقد ہو رہی تھی شرکت کریں۔ ہندوستان کے اس بے نوا فقیر نے اہل دولت اور اہل علم کی اس شاندار محفل میں بلچل ڈال دی۔ یہ دیکھ کر کہ مغرب کے طالبان حق ہند کے روحانی پیام کو کس قدر شوق سے سنتے ہیں، سوامی ددیکانند نے کئی سال امریکہ میں قیام کر کے لکچروں کے اور حلقے ہائے درس کے ذریعے سے ان کو دیانت کے فلسفے کی تعلیم دی، راج یوگ کے عنوان سے ایک مستقل کتاب لکھی اور کرم یوگ، بھگتی یوگ اور گیان یوگ پر لکچروں کا سلسلہ شائع کیا۔ آخر میں انھوں نے نیرو، رک میں ایک دیانت سوسائٹی قائم کر دی۔ اور اپنے چند امریکی چیلوں کی تربیت کر کے انھیں اس کے لیے تیار کر دیا کہ وہ سوامی جی کے ہندوستان واپس چلے جانے سے بعد اس کام کو جاری رکھیں۔ اس عرصے میں وہ دوبار لندن گئے اور سوئٹزر لینڈ اور جرمنی کا سفر کیا۔ لندن میں بھی ان کے معتقدین کی ایک جماعت پیدا ہو گئی اور جب وہ وہاں سے روانہ ہونے لگے تو سوامی ابھید انند کو ہندوستان سے بلوا کر وہاں چھوڑ دیا، کہ وہ انگلستان میں تعلیم اور تبلیغ کا کام کرتے رہیں۔

ہندوستان میں سوامی ددیکانند کا بڑا اثر پذیر تھا۔ انھوں نے پھر سارے ہندوستان کا دورہ کیا۔ اور اب کی باریہ تلقین کی کہ مذہب کی بنیاد پر جو ہندوستانی تہذیبوں کی جان ہے ہندوؤں کو مغربی طرز پر منظم ہونا چاہیے۔ اور خدمت خلق و اصلاحات معاشرت خصوصاً عورتوں کی تعلیم و ترقی کا کام انجام دینا چاہیے۔ 1897ء میں انھوں نے اپنی تعلیم کو عملی جامہ پہنانے کے لیے رام کرشن مشن کی بنیاد ڈالی 1899ء میں بیلور کا مٹھ بنوا کر اسے اپنے سلسلے کے سادھوؤں کا مستقل مرکز قرار دیا اور اسی سال امرت میں ادویت آشرم قائم کیا۔ اس زمانے میں ان کی صحت اتر حالات میں تھی اور ان کو یقین تھا کہ چند سال سے زیادہ زندہ نہیں رہیں گے۔ اس لیے مغرب میں اپنے تعلیمی کام کو مضبوط بنیادوں پر قائم کرنے کے لیے وہ دوبارہ امریکہ روانہ ہو گئے۔ یہاں انھوں نے کیلیفورنیا کے مقام پر سینٹا کلار میں شنتی آشرم قائم کیا۔ اور سین فرانسسکو، اوک لینڈ اور ایڈامس دیانت کی تعلیم کے نئے مرکز کھولے۔ وہاں 1900ء



میں مذاہب کی کانفرنس میں شرکت کرنے کے لیے پیرس گئے اور وہاں سے مصر ہوتے ہوئے ہندوستان واپس آئے اور یہاں پہنچتے ہی پھر اپنا تبلیغی دورہ شروع کر دیا۔ جب صحت نے بالکل جواب نہ دیا تو بیلور کے مٹھ میں مقیم ہو کر تعلیم و دیانت کا کام کرتے رہے۔ یہاں تک کہ <sup>1902ء</sup> سسٹہ میں ذیابہ رخصت ہو گئے۔

دیانت کے فلسفے کی ایک اور نئی تعبیر جو ذہنی کاوش اور باطنی واردات کے امتزاج سے پیدا ہوئی، ہمارے زمانے میں شری آرنند گھوش نے پیش کی ہے۔ آرنند گھوش <sup>1872ء</sup> میں کلکتے میں پیدا ہوئے تھے۔ 7 برس کی عمر سے 21 برس کی عمر تک ان کی علمی تعلیم انگلستان میں ہوئی۔ وہ ہندوستان واپس آنے کے بعد وہ 13 برس تک ریاست بڑودہ میں ملازم رہے۔ اس زمانے میں انھوں نے سنسکرت سیکھی اور ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کا گہرا مطالعہ کیا۔ <sup>1906ء</sup> میں جب تقسیم بنگال کے خلاف ایچی ٹیشن کا زور تھا وہ ترک ملازمت کر کے کلکتے میں نیشنلسٹ تحریک کے ایک متاثرین بن گئے۔ زیادہ تر انھیں کے اصرار سے نیشنلسٹ پارٹی نے سودیشی اور عدم تعاون کا پروگرام اختیار کیا جو آگے چل کر کانگریس کا پروگرام بن گیا۔ آرنند گھوش پر یکے بعد دیگرے کئی مقدمے چلائے گئے۔ ایک مقدمے کی تحقیقات کے دوران میں انھیں سال بھر علی پور جیل میں رہنا پڑا۔ اس زمانے میں ان کے دل پر ایک گہری مذہبی واردات گذری۔ انھوں نے سری کرشن کی زیارت کی اور ان کی طرف سے یہ پیام پہنچانے پر آمادہ ہوئے کہ ہندوستان کے لوگوں کو سائنس دھرم کی اداسی کے ذریعے دنیا کی خدمت کے لیے اٹھنا چاہیے لیکن آرنند گھوش کو یقین تھا کہ ہندو ملک کی آزادی اور دھرم کی ترقی کی کوشش میں اسی وقت کامیاب ہو سکتے ہیں جب وہ روحانی ارتقا کی ایک بلند تر منزل پر پہنچ جائیں۔ چنانچہ روحانی ارتقا کی حیثیت اور اس کی عملی تدابیر پر غور کرنے کے لیے وہ جنوبی ہند کے مقام پانڈیچری میں جو فرانسیسی عملداری میں واقع ہے گوشہ نشین ہو کر ریاضت اور مراقبے میں مصروف ہو گئے اور آخر دم تک مصروف رہے۔ <sup>1914ء</sup> سے <sup>1921ء</sup> تک وہ آریہ نام ایک رسالہ نکالتے رہے جس میں ان کی مہتمم باشان کتاب "حیات ربانی" باقسط شائع ہوتی رہی۔ تھوڑے دن ہوئے یہ نظر ثانی اور ترمیم کے بعد تین جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ ان کی شرح بھگوت گیتا کا پہلا ذکر آچکا ہے۔

شری آرنند گھوش کا ہندوؤں کے تعلیم یافتہ طبقہ پر بہت گہرا اثر ہے۔ ان کے دقیق فلسفیانہ خیالات کو سمجھنے والے بہت کم ہیں۔ مگر ان کی شخصیت کی عزت اور محبت سب کے دل میں ہے اور یہ ان قوتوں میں سے ہے جو ہندوؤں میں احساس فکر اور مقصد کی وحدت پیدا کر کے ہندو قومیت کو تقویت

ہندوؤں کی جن ذہنی تحریکوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں ہم کو دو مختلف رجحانات نظر آتے ہیں۔ ایک آزاد خیالی سرگرم کار چھان جو مذہب میں اتنی ہیست، معاشرت میں جدت اور پست میں اعتدال پسندی کی شکل میں ظاہر ہوا۔ دوسرا اقامت پسندی کا رجحان جس نے دو صورتیں اختیار کیں۔ ایک میں ویدک مذہب دھرم شریعت کی طرف لوٹنے کی تاکید کی گئی، دوسری میں ویدانت کے فلسفے کو مذہبی زندگی کی بنیاد بنانے اور سے چرائیگ ہندو مذہب سے ہم آہنگ کرنے پر اور ہندو نظام معاشرت کو بے بغیر میں کی روٹ کے بدلے پر زور دیا گیا تھا۔ یہاں سے سب اقامت پسندوں کا مسلک ایک تھا یعنی برہمنی حکومت کی مخالفت، ہندو قومیت کی تعمیر کچھ دن تک بہرل اور اقامت پسندی میں کشمکش رہی یہاں تک کہ بیسویں صدی کے شروع میں اقامت پسندوں کو عمومی زندگی پر تسلط حاصل ہو گیا۔ اور بہرل ایک چھوٹی سی جماعت بن کر رہ گئے جس کا دائرہ اثر ذہنی طبقے تک محدود تھا۔ ہندوستانی قومیت کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اقامت پسندوں کا غلبہ اس لحاظ سے اچھا تھا کہ انھوں نے آزادی کے جذبے کو زیادہ گہرا اور تیز کر دیا۔ لیکن اقامت پسندوں کا قومیت کا تصور بہرل تصور سے زیادہ گہرا، جاندار اور قوم فہم ہونے کے ساتھ ساتھ اس سے زیادہ تنگ یعنی صرف ہندوؤں تک محدود تھا۔ اس لیے اس نے متحدہ ہندوستانی قومیت کے خیال کو کمزور کر دیا۔ مگر خوش قسمتی سے تین جلیل القدر ہندوؤں نے جن میں سے ایک شاعر تھا۔ دوسرا فلسفی اور تیسرا معلم اخلاق ہندویت کو عالمگیر انسانیت میں سمو کر ہندوؤں میں اتنی وسعت نظر پیدا کر دی کہ وہ مسلمانوں اور دوسری غیر ہندو قوموں کے ساتھ ملی کے متحدہ قومیت کی تعمیر کر سکیں۔ ان تینوں کے نام اور ان کے کام سے نہ صرف ہندوستان بلکہ ساری ہندوب دنیا میں ہر تعلیم یافتہ آدمی واقف ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ دکھانا ہے کہ اس کی وجہ سے ہندوؤں کے تصور قومیت میں کس حد تک یکجہ اور وسعت پیدا ہوئی۔ شاعر ٹیگور نے اپنا نقطہ نظر اپنی کتاب ”دین تر ہندوستان“ میں پیش کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان کی تاریخ صرف ہندوؤں کی تاریخ نہیں ہے۔ صدیوں پہلے مسلمان اپنی مذہبی اور تہذیبی میراث لے کر آئے اور اس تاریخ کا ایک جز بنے۔ اب انگریز اپنا تہذیبی سرمایہ لے کر آئے ہیں اور اس تاریخ کا جز بن رہے ہیں۔ نیا ہندوستان کسی ایک مذہب یا ایک نسل کے لوگوں کی جائگہ نہیں ہے یہاں مختلف مذہبوں، درتہندہ یوں کو مل کر امن و محبت کی ہم آہنگ زندگی بسر کرنا ہے۔ اس امن کا قائم کرنا،

اس محبت اور ہمہ تن ہنگامی کا پیدا کرنا بھی ہندوستان کا بڑا مسئلہ ہے۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے ٹیگور نے اپنی سسٹم کوشش کی۔ ان کی بین الاقوامی یونیورسٹی دشنو بھارتی کا جو انھوں نے شانتی نیکیتن میں قائم کی مقصد یہی ہے کہ ایشیا اور یورپ کی تہذیب کے بہترین نمائندے ایک جگہ جمع ہو کر عالمگیر برادری کی ایک نھاپیدا کر دیں جس کے اندر نوجوان ہندوستانی پرورش پائے۔

فلسفی رادھا کرشنن ایک محظوظ ہے "ہندو قومیت" کے سب سے زبردست علم بردار ہیں۔ انھوں نے قدیم ہند کی مختلف مذہبی اور تہذیبی تحریکوں و یک ہندو تحریک، پورانک ہندو تحریک، اور عہد وسطیٰ کی وید تک تحریکوں کی تعبیر اس طرح کی کہ انھیں ایک ہی سلسلہ فکر کی مختلف روایاں اور ایک ہی روح جتن کی نشوونما کی مختلف منزلیں ثابت کر دیا۔ اور ہندوؤں کی رسوم و عبادات، اخلاق و معاشرت کو اس رنگ میں پیش کیا کہ وہ ان کے مرکزی تصور کائنات کا منطقی نتیجہ معلوم ہونے لگے۔ انھوں نے ہندوؤں کو یہ احساس دلا کر کہ انھیں اس مادہ پرستی اور خود غرضی کے تاریک زمانے میں دنیا کو مذہب و خدائی کی روشنی دکھانی ہے، ان کے لیے زندگی کا ایک بلند اور ولولہ انگیز نصب العین فراہم کر دیا اور ان کے اندر خود داری اور افتخار قومی کی روح پھونک دی۔ لیکن اسی کے ساتھ اس بات کی تاکید کی کہ اچائے ماضی کے رجعت پسندانہ تصور کو چھوڑ کر زمانہ حال سے مصالحت کی کوشش کریں۔ ایک طرف انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ قوم کے لیے اپنی تاریخ سے ایک زندہ رشتہ قائم رکھنا ضروری ہے لیکن دوسری طرف یہ بھی بتا دیا کہ تاریخ کے کسی گزیرے ہوئے دور کو واپس لانے کی لا حاصل کوشش نہیں کرنی چاہیے بلکہ پوری قومی تاریخ کے مطالعے سے زندگی کے ابدی اصول اخذ کر کے ان کی بنیاد پر نئی ضرورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے اور نئی قوتوں سے کام لیتے ہوئے ایک نیا دور حیات تعمیر کرنا چاہیے۔ مگر ان تصورات کو قوت سے فعل میں لانا، فکر کو عمل کا جامہ پہنانا، ہندو قومیت کو ایک زندہ حقیقت بنادینا اور اس کو وسعت اور مسلمہ قومیت کے ساتھ امتزاج دے کر ہندوستانی قومیت بنانے کی کوشش کرنا اس شخص کا کام تھا جو گوتم بردھ کے بعد ہندوستان کا سب سے بڑا معتمد اخلاقی ہے جس نے اجتماعی زندگی کی ہر شاخ سیاست، معیشت، درمی شرت کو اصول اخلاقی کا درمہ اور معس بنادیا۔ مہاتما گاندھی نے ملک کی سیاسی رہنمائی میں جو خدمات انجام دیں ان کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ یہاں یہ دکھانا ہے کہ گاندھی جی کی سیاسی جدوجہد محض ایک شرح ہے انسانیت کے روحانی اور اخلاقی اصداء کے اس عظیم الشان کام کی جس کا بیڑا انھوں نے اٹھایا تھا۔ ان کی جدوجہد کا پہلا مقصد ہندوستان کی آزادی تھی۔ اس لیے کہ ان کے خیال میں آزاد ہندوستان ہی ان عظیم الشان اخلاقی مقاصد کو جس کی



انھوں نے تلقین کی حاصل کر سکتا تھا اور اپنی مثال سے دوسری قوموں کو ان کے حصول پر آمادہ کر سکتا تھا۔ ابتدا میں انھوں نے اپنے اعلا مقصد یعنی عدم تشدد کے ذریعے حق کی معرفت کا نصب العین ہندوؤں کے سامنے پیش کیا اس لیے کہ وہ اسے ہندوؤں کے فلسفہ زندگی کا منظر سمجھتے تھے۔ ان کی روحانی واردات کے آئینے میں مطلق حقیقت حق کی شکل میں نظر آئی تھی۔ اس لیے تلاش حق ان کے ہاں سب سے بڑی اخلاقی قدر رکھتی ہے۔ اسے زندگی کے ہر میدان میں خواہ وہ سیاسی ہو یا سماجی یا معاشی اس طرح حاصل کیا جاسکتا ہے کہ اچھے مقاصد کے لیے اچھے اور پاک ذریعے اختیار کیے جائیں۔ اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ برہمن کا شریک اور سب سے قابو جذبہ ہے جس کے لیے ہما تاجی نے تشدد کی عام اصطلاح استعمال کی ہے۔ چنانچہ حق کے پرستار کو خیال، قول و فعل میں عدم تشدد برتنے کی عادت ڈالنی چاہیے۔

گاندھی جی کی تقسیم کے کہیں زیادہ ان کی شخصی مثال نے ہر طبقے کے بہت سے ہندوؤں میں ضبط نفس، ایثار، رواداری و محبت کی ایک نئی روح پھونک دی اور انھیں آزادی اور ترقی کی پُر امن جدوجہد کے لیے تیار کر دیا۔

لیکن ہما تاجی نے اپنے حق اور عدم تشدد کے پیام کو اور جنگ آزادی کی دعوت کو صرف ہندوؤں تک محدود نہیں رکھا۔ ان کے دل میں اس قدر وسعت تھی کہ وہ سب اقلیتوں کو جن میں مسلمان بھی شامل تھے اسی طرح اپنا سمجھتے تھے جیسے ہندوؤں کو اور ان کی نظراتی دور بین تھی کہ انھیں صاف نظر آتا تھا کہ ہندوستان بھی آزاد ہو سکتا ہے اور آزاد رہ سکتا ہے جب ملک کی سب سے بڑی اور سب سے جاندار اقلیت ہندوستانی قوم کے جسم نامی کا گوشت پوست بن جائے۔ چنانچہ انھوں نے ہندو قومیت اور مسلم قومیت کے امتزاج سے ہندوستانی قومیت کی تعمیر کو اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد بنالیا۔

یہی وحدت کی بنیاد کو مضبوط کرنے کے لیے گاندھی جی نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں تہذیبی ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ وہ جانتے تھے کہ ہندوستان کی تاریخ میں تہذیبی ہم آہنگی کا سب سے اہم عنصر مذہبی ہم آہنگی رہی ہے۔ قرآن مجید کا مطالعہ کرنے کے بعد ان کو یقین ہو گیا تھا کہ اسلام کی مذہبی روح اور ہندو دیت کی حقیقی روح اگر بالکل ایک نہیں تو ایک دوسرے سے قریب ضرور ہیں۔ چنانچہ انھوں نے نئی صبح و شام کی پڑھنا (عبادت) کے لیے جس میں زیادہ تر ہندو شریک ہوتے تھے جو دعائیں منتخب کیں ان میں قرآن مجید کی دو سورتیں بھی تھیں یہ ایک علامت تھی اس یک جہتی کی جو وہ

مسلمانوں کے ساتھ رکھنا چاہتے تھے۔ اس کی بدولت کم سے کم چند سال کے لیے ملک میں مذہبی ہم آہنگی کی وہی فضا قائم ہوگئی جو بھگتی کی تحریک کے جلیل القدر پیشواؤں کبیر اور نانک نے اپنے زمانے میں قائم کر دی تھی۔ اگرچہ کانگریس اور مسلم لیگ کے ناشدنی جھگڑوں نے جس کی انتہا ملک کی تقسیم پر ہوئی اس فضا کو برباد کر دیا تاہم مجرد یہ امر کہ ہمارے زمانے میں یہ فضا ایک مرتبہ پیدا ہوگئی تھی ظاہر کرتا ہے کہ خالص مذہب جو سیاسی آلودگیوں سے پاک ہو ہندوؤں اور مسلمانوں میں فصل پیدا کرنے کے بجائے انہیں ایک دوسرے کے قریب لاتا ہے۔

مہاتما گاندھی نے اور ان کے زیر اثر نیشنل کانگریس نے جو تہذیبی پالیسی اختیار کی اس کا مرکز قومی زبان ہندوستانی تھی۔ سارے ہندوستان کے لوگوں سے برسوں کے سابقے سے انھوں نے یہ جان لیا تھا کہ ہندوستانی رجز ہندی اور اردو کی سادہ شکل کا نام ہے (شمالی اور وسطی ہند کے بڑے حصے میں دس کروڑ آدمیوں کی مادری زبان ہے اور ملک کے دوسرے خطوں میں کروڑوں آدمی اسے بولتے اور سمجھتے ہیں۔ اس لیے ان کی تحریک سے کانگریس نے یہ اعلان کر دیا کہ قومی زبان ہندوستانی ہوگی اور دیوناگری اور فارسی دونوں طرح کے رسم الخط میں لکھی جائے گی۔ اس تہذیبی پالیسی کی بہت سے ہندوؤں نے بڑی مخالفت کی لیکن تعجب کی بات ہے کہ زیادہ شدید مخالفت مسلم لیگ مسلمانوں کی طرف سے ہوئی حالانکہ یہ پالیسی خاص طور پر مسلمانوں کو مطمئن کرنے کے لیے اختیار کی گئی تھی۔ بہر حال اس تہذیبی تنگ نظری نے جو دونوں طرف سے اختیار کی گئی مہاتما گاندھی اور قوم پرور ہندو مسلمان یٹروں کی پیدا کی ہوئی دوستانہ فضا کے دھوئیں اڑا دیے اور سارے ملک میں فرقہ دارانہ فساد کی آگ بھڑکادی۔

ان ہلک ہنگاموں کی وجہ سے گاندھی جی کو تحریک آزادی کے عظیم نشان مقصد میں حیرت انگیز کامیابی حاصل ہونے پر بھی پوری کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ گوا انھوں نے بتیس سال کے مختصر زمانے میں ہندوستان کو اس زبردست سلطنت کی محکومی سے نجات دلا دی جو اس زمانے کے شروع میں دنیا کی سب سے بڑی طاقت تھی لیکن اس کی قیمت یہ ادا کرنی پڑی کہ ہندوستان کا رقبہ کے لحاظ سے چوتھائی اور آبادی کے لحاظ سے پانچواں حصہ کٹ کر پاکستان کی مستقل ریاست کی شکل میں الگ ہو گیا۔

تقسیم ہند اور اس کے متعلق فسادات کی وجہ سے جو فضا ہندوستان میں پیدا ہو گئی تھی اس میں بہت سے ہندو مہاتما گاندھی کی تہذیبی مصالحت کی پالیسی سے پھر گئے اور ان کی وفات کے بعد

انہیں ساز سمیٹی کی اکثریت نے جس میں بہت سے کانگریسی ممبر شریک تھے ہندی کو دیوناگری رسم الخط کے ساتھ ہندوستان کی قومی زبان قرار دیا اگرچہ یہ شرط رکھی کہ ہندی کو عام بول چال کی زبان ہندوستانی سے قریب رکھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

زبان کے متعلق دفعات قومی دستور کا جزو بن گئیں تو ان کے مخالفین نے جن میں مسلمان بھی شامل تھے چار دنا چار ان کو تسلیم کر لیا۔ ہندی کے پر جوش علمبرداروں نے تالیف قلوب سے جس کی ایسے موقعوں پر ضرورت ہوتی ہے کام نہیں لیا جس کی وجہ سے نہ صرف اردو بلکہ اور علاقائی زبانوں کے دائرہ اثر میں بھی لسانی اقلیتیں اپنے اپنے علاقے کی اکثریت سے ملاں ہیں۔ ہم اگلے باب میں زبان کے مسئلے پر مفصل بحث کریں گے۔ یہ بتائیں گے کہ اس کی وجہ سے جو غیر ضروری تناہنی پیدا ہو گئی ہے وہ کیونکر دور ہو سکتی ہے۔

یہاں ہم اس بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں کہ ہمارے ملک کی تہذیبی زندگی میں ایک درمخاز پر بھی بڑی تناہنی ہے جو سنی کشمکش سے کہیں زیادہ خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔ یہ مخاز وہ ہے جہاں ہماری قوم کے قدامت پسند درجہ دت پسند عناصر ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہیں۔ علاوہ جن سنگھ، ہندو بھاسبھا، اور رام راجیہ پریشد کے جو ہندو قومیت کی قدامت پسندانہ روایات کے حامل ہیں۔ خود کانگریس کے دائرہ اثر کے اندر بچے گاندھی داری بہت سے مسائل میں اس لبرل گردہ سے شدید خٹاف رکھتے جو آج کل برسر حکومت ہے۔ یہ شدید اختلافات جو پرانے فریقوں میں ہیں بظاہر زیادہ خطرناک نہیں۔ اس لیے کہ باہمی محبت اور عزت کے جذبات ان کو ایک حد سے آگے نہیں بڑھنے دیتے۔ لیکن جب تک دونوں فریقوں کے نظریات میں مصالحت نہ پیدا ہو اس وقت تک یک ہم آہنگ قومی تہذیب کی تعمیر کے ذریعے قومی وحدت کا ایک مستحکم قلعہ بنانے کا کام اس تیز رفت سے اور صحیح طریقے سے نہیں ہو سکتا جس کی ضرورت ہے۔



## دسواں باب

# موجودہ صورتِ حال تہذیبی وحدت کے امکانات

اگر ہم ہندوستان کی تہذیبی زندگی کی موجودہ صورتِ حال پر نظر ڈالیں تو یہ دکھائی دیتا ہے کہ گو کثرت میں وحدت کا پرزائش اب تک قائم ہے لیکن وحدت کی زمین کا رنگ بہت ہلکا پڑ گیا ہے اور کثرت کے سلی رنگ زیادہ ابھر آئے ہیں۔ اگر ہم نے جلد سے جلد کوشش کر کے جس میں شاید زمین تصویر کو نمایاں کرنے پر زیادہ زور دینا پڑے گا نقش کی اصل ہم آہنگی کو دوبارہ قائم نہ کیا تو اندیشہ ہے کہ یہ نازک ہم آہنگی ہمیشہ کے لیے مٹ جائے گی۔

آئیے اب ان قوتوں کا جائزہ لیں جو اس وقت ملک کی تہذیبی وحدت کی موافقت یا مخالفت میں کام کر رہی ہیں اور یہ دیکھیں کہ اول الذکر کو تقویت پہنچانے اور آخر الذکر کو روکنے کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے۔

ناسازگار عوامل پر نظر ڈالی جائے تو ہندوستان کی تہذیبی وحدت میں سب سے بڑی رکاوٹ زبانوں کا اختلاف ہے۔ باہر والوں کو جب یہ بتا دیا جاتا ہے کہ ہندوستان میں ہم علاقائی زبانیں ہیں اور ان کے علاوہ بہت سی بولیاں ہیں جو چار مختلف سانی خاندانوں سے تعلق رکھتی ہیں تو انھیں یہ خیال ہوتا ہے کہ ہندوستان کے لوگ ایک نہیں بلکہ یورپ والوں کی طرح بھانت بھانت کے لوگوں کا مجموعہ ہیں اور یہ سب اپنی اپنی تہذیبیں رکھتے ہیں جن میں صرف چند عناصر مشترک ہیں۔ لیکن ہم کہہ چکے ہیں کہ گو ہندوستان میں زبانوں کا اختلاف یورپ کے برابر یا اس سے زیادہ، رہن سہن کا اس سے بھی زیادہ ہے لیکن روحانی اور اخلاقی تصورات اور سماجی اداروں کے اشتراک کی وجہ سے یہاں ایک اندرونی وحدت موجود ہے جو یورپ کو نصیب نہیں۔ پھر بھی اس میں کوئی شبہ نہیں کہ زبانوں کے فصل کی بدولت ہندوستان کے مختلف حصوں کے لوگ

عام طور پر مذہبی سطح کے سوا اور جس سطح پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اجنبیوں کی طرح ملتے ہیں۔ کوئی شخص جو ہندی علاقے کے باہر کارہنہ والا ہے اگر انگریزی یا ہندوستانی نہیں جانتا تو وہ اپنے لسانی خطے کے سوا ہر جگہ لوگوں کو اپنی بات سمجھانے یا ان کی بات سمجھنے میں سخت دقت محسوس کرتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اگر وہ نئے خطے میں تھوڑے دن رہے تو مقامی زبان کوئی ٹھیکوٹی بولنے لگتا ہے اور روزمرہ کی زندگی میں اچھی طرح کام چلا سکتا ہے لیکن مذہبی عقیدے اور تصور زندگی کے عام اشتراک کے باوجود وہ اپنے آس پاس کے لوگوں سے دل سے نہیں مل سکتا۔ اس لیے کہ گہرے خیالات کے مبادیہ کے لیے کوئی ذریعہ موجود نہیں اس لیے جب تک قومی زبان سارے ملک میں نہ پھیل جائے موثر تہذیبی وحدت کا پیدا ہونا ناممکن ہے۔

لیکن محض زبانوں کا اختلاف ہندوستان کی وحدت کے لیے اتنا خطرناک نہ ہوتا اگر اس کے اندر لسانی فرقہ واریت جو اکثر جارحانہ وطنیت کی حد تک پہنچ جاتی ہے گھل جاتی نہ ہوتی۔ یہ زہر ہمارے جسم اجتماعی کے اندر ایسا ہے کہ لسانی ریاستوں کی تحریک جو عقلی تاریخی اور عملی ہر پہلو سے جائز اور مناسبت ہے ملک کے بھی خواہوں کے لیے سخت اندیشہ کا باعث بن گئی ہے۔

لفظ نہیں سے بچنے کے لیے ہم اس بات کو صاف کیے دیتے ہیں کہ لسانی فرقہ واریت کا مفہوم ہمارے نزدیک کیا ہے۔ ہندوستان کے کسی حصے میں اگر لوگ ایک خاص زبان بولتے ہیں تو ان کے اندر ایک جماعت یا فرقہ ہونے کا احساس قدرتی ہے اور اس میں کوئی ناجائز بات نہیں لیکن اگر اس کے ساتھ یہ جذبہ بھی موجود ہو کہ مادر وطن کے اور فرزند جو اسی علاقے میں یا پڑوس کے علاقے میں رہتے ہیں محض اس لیے کہ ان کی زبان دوسری ہے غیر اس دلفظ غیر کے بدترین معنی میں) تو یہ لسانی فرقہ واریت کہلائے گی جو قومی وحدت کے لیے مضر اور اس بنا پر قابل اعتراض ہے مگر اس سے کہیں زیادہ مضر در قابل اعتراض لسانی اکثریت کا یہ رجحان ہے کہ اقلیت کی زبان اور تہذیب کے تحفظ و ترقی کے لیے جو سہولتیں دینے کی ہندوستان کے آئین میں ضمانت کی گئی ہے رجن میں پتوں کی ابتدائی تعلیم اور زبان کے ذریعے سب سے اہم ہے) وہ نہ دی جائیں یا سرکاری نوکری وغیرہ کے معاملے میں اقلیت اور اکثریت کے لوگوں میں تفریق برتی جائے۔ یہی جارحانہ وطنیت ہے جس سے یہ اندیشہ پیدا ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جب لسانی ریاستیں نہیں تو ہر ریاست میں لسانی اقلیتوں کے حقوق پامال ہونے لگیں۔ چنانچہ جب کبھی لسانی ریاستوں کا مسئلہ اٹھتا ہے تو سب سے تواتنی اور نزاع سرحدی علاقوں میں ہوتی ہے جہاں دو یا زیادہ لسانی جماعتیں اس بات کے لیے جھگڑتی ہیں

کرتی ہیں کہ ان کا وطن مالوف اس ریاست میں شامل کر لیا جائے۔ جہاں ان کی زبان سرکاری زبان ہوگی۔ اگر ہر سرحدی علاقے کی کل جماعتوں کو یہ اطمینان دلایا جاسکے کہ وہ علاقہ کسی ریاست میں بھی چلا جائے سب جماعتوں کے ساتھ ایک سا برتاؤ ہوگا۔ اور ان کے آئینی حقوق محفوظ رہیں گے تو لسانی ریاستوں کے راستے سے ایک بہت بڑی رکاوٹ دور ہو جائے گی۔

مگر خوش قسمتی سے ایک سازگار قوت ایسی موجود ہے جس سے یہ امید ہوتی ہے کہ لسانی فرقہ واریت کے افسوسناک نتائج اس انتہا تک نہیں پہنچنے پائیں گے کہ ملک کی وحدت کا شیرازہ بکھر جائے۔ ہماری قومی یعنی مرکزی حکومت کو بڑی حد تک ان سب خطوں اور جماعتوں کا اعتماد حاصل ہے جن میں لسانی ریاستوں کے سوال پر باہمی نزاع ہے اور وہ سب آپس کے جھگڑوں کو طے کرنے میں مرکز کی رہنمائی قبول کرنے کو تیار ہیں۔ یہ حقیقت میں بہت بڑی قوت ہے اور اگر مضبوطی کے ساتھ ساتھ موقع شناسی برتتے ہوئے اس سے کام لیا جائے تو یہ اس بات کی ضامن ہو سکتی ہے کہ سب ریاستوں میں معقول لسانی پالیسی اختیار کی جائے گی جس سے ہر ریاست میں اور سارے ملک میں ہم آہنگی کی نضا پیدا ہو سکے گی۔

ایک اور قومی عامل جو ہندوستان میں تہذیبی اتحاد پیدا کرنے کا کام کر رہا ہے سیاسی تصوراً کی وحدت ہے جس نے پچھلے ساٹھ ستر برس کے اندر ہندوستان میں نشوونما پائی ہے۔ انگریزی حکومت سے ہندوستان کو جو نقصان بھی پہنچا ہوا اس کی تلافی ایک نعمت سے ہو جاتی ہے جو ایک آزاد جمہوریت پسند قوم کے سابقے سے حاصل ہوئی ہے اور وہ جدید جمہوریت کی نظری تعلیم اور عملی تربیت ہے جو ہندوستان کو انگریزوں سے ملی ہے۔ اگرچہ جمہوریت کا فلسفیانہ مطالعہ اور وہ روشن خیالی اور لبرل نقطہ نظر جو اس مطالعہ سے پیدا ہوا ہے ایک چھوٹے سے تعلیم یافتہ طبقے تک محدود ہے لیکن عام لوگوں کو لارڈ رپن کے وقت سے جب مقامی حکومت خود اختیاری کا پہلا قدم اٹھایا گیا تھا اب تک نائنیہ حکومت کے کام چلاؤ طریقوں کی عملی ٹریننگ روز بروز زیادہ بڑے پیمانے پر ملتی رہی ہے اور اس نے ان کے سیاسی نقطہ نظر میں وہ یکسانی پیدا کر دی ہے جو نہ صرف مشرقی ملکوں میں نایاب ہے بلکہ مغربی ملکوں میں بھی آج کل بہت کمیاب ہے۔

اس کے علاوہ جدید مغربی تہذیب کے اور اثرات بھی ہندوستان کے تعلیم یافتہ طبقے کی زندگی اور ان کی فکر میں ایک مشترک عنصر کی حیثیت سے وحدت آفرین قوت کا کام دیتے ہیں۔ اعلیٰ ذہنی سطح پر صرف انگریزی زبان ہی ہندوستان کے مختلف حصوں کے لوگوں میں مبادلہ خیال کا ذریعہ



رہی ہے اور غالباً ابھی ایک عرصہ تک رہے گی یہاں تک کہ ہندی سارے ملک میں رائج ہو جائے اور اپنی ترقی کر کے کہ عملی خیالات کو صحت اور وضاحت کے ساتھ ادا کر سکے۔ اس کے علاوہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ جس نے پچھلی صدی کے آخر میں دسویں انگریزی تہذیب کی اندیشی تقصید چھوڑ کر ملک الی تہذیب کے بہتہ بن عرصہ کو اپنے اندر جذب کرنے شروع کر دیا تھا اس کی کوشش کر رہا ہے کہ مغرب کے عملی طرز خیال، لبرل نقطہ نظر اور حیاتی معاشی قدروں کی مناسب قدرتی کو اپنی ذہنی زندگی کا جزو و نہیغف بنا لے۔

معقول جدت پسندی کا یہ نیا رجحان اگر قومی زندگی کے ساتھ مطابقت پیدا کر لے تو مختلف تہذیبی جماعتوں کے لیے مرکز اتحاد بن سکتا ہے۔ اور ایک ہم آہنگ قومی تہذیب کی تعمیر میں مدد دے سکتا ہے۔ مگر اس سے بھی زیادہ اہمیت جدید مغربی تہذیب کے بنیادی اصولوں کا اختیار کرنا ہماری سیاسی و معاشی ترقی کے لیے رکھتا ہے۔ اس لیے کہ آئین وہ اصول ہیں جن کی بنا پر ہمارا غیر مذہبی جمہوری ریاست و منصوبہ بندی کی معیشت تعمیر کی جاسکتی ہے۔

آخر میں ہندوستان کی تہذیبی وحدت کے ایک اور سازگار عامل کا ذکر کریں گے جس کی نہایت دوسرے عوامل سے کم نہیں ہے۔ وہ روحانی، اخلاقی اور سماجی تصورات کا وہ اشتراک ہے جو ہندو مذہب کی سچی روح نے ہندوستان کی ایک بڑی کثرت میں کم بیش پیدا کر دیا ہے اور جو ایک مشترک قومی زبان کے پھیلنے اور اختلاف زبان کے پردے اٹھ جانے کے بعد اور بھی نمایاں ہو جائے گا۔ اس وقت قومی تہذیب کا مسئلہ بس اتنا رہ جائے گا کہ ہندو اکثریت اور غیر ہندو اقلیتوں کے تہذیبی تصورات میں ہم آہنگی پیدا کی جائے۔ جہاں تک چھوٹی اقلیتوں سکھوں، جیسائیوں اور پارسیوں کا تعلق ہے یہ بات مسلم ہے کہ انھوں نے ہندوؤں کے ساتھ تہذیبی ہم آہنگی پیدا کر لی ہے یا تھوڑے عرصے میں کریں گے۔ البتہ سب سے بڑی اقلیت یعنی سائے تین کروڑ سے زیادہ مسلمانوں کے بارے میں، جن کی تعداد ملک کی آبادی کی 10 یا 11 فی صدی ہے، بہت سے لوگوں کو شبہ ہے کہ وہ ہندوستان کی تہذیب کے آئینہ نقشتے میں ابھی طرح کھپ نہ سکیں گے۔ ان مشکلوں کو اس دلیل سے تشفی نہیں ہوتی کہ جیسے مسلمان ایک ہندوؤں سے مل کر ہندوستانی تہذیب بنا چکے ہیں اسی طرح پھر بن سکتے ہیں۔ اس لیے کہ سنہ 1937ء کے بعد مسلم لیگ نے ہندوستان کی تقسیم کے لیے جو مقدمہ تیار کیا تھا اس کا سارا مدار اس پر تھا کہ مسلمانوں کی تہذیب ہندوؤں کی تہذیب سے بنیادی طور پر مختلف ہے اس لیے ان کی حیثیت ایک جداگانہ قوم کی ہے یا ہونی چاہیے چنانچہ

یہ بہت ضروری ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے موجودہ تہذیبی حالات پر نظر ڈال کر دیکھیں کہ ان میں ہم آہنگی پیدا ہونے کا کس حد تک امکان ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ تہذیبی جائزہ کس طرح لیا جائے۔ جہاں تک محسوس منظر تہذیب کا تعلق ہے ہر شخص اگر ذرا توجہ سے کام لے ان کا مشاہدہ کر سکتا ہے لیکن تہذیب کی غیر محسوس روح اور اس کے نفسی اور ذہنی عناصر کا ادراک نہایت مشکل کام ہے۔ خصوصاً اس زمانے میں جب ہندو تہذیب اور مسلم تہذیب دونوں کشمکش اور تغیر کے دور سے گزر رہی ہیں۔ اس کام کو جیسا چاہیے وہی شخص کر سکتا ہے۔ جس کا قلب اپنے زمانے کا آئینہ ہو۔ جس کی آنکھ اپنی قوم کی آنکھ ہو۔ جس کی زبان اپنے ملک کی زبان ہو۔ یہ شاعر کا کام ہے اس شاعر کا جو پہلے اپنے ماحول کو اپنے اندر جذب کر لے اور پھر خود اپنے ماحول پر چھا جائے۔ خوش قسمتی سے ہمارے زمانے میں ایسے دہشت گرد ہندوستان میں پیدا ہوئے۔ ٹیگور ہندوؤں میں اور اقبال مسلمانوں میں۔ دونوں کی رگوں میں وہ خون تھا جو دو ہزار سال سے ہندوستان کی آب و ہوا میں پردریش پارہا تھا۔ دونوں مشرق کی قدیم حکمت کے حامل، مغرب کی جدید حکمت سے واقف اور اس کی خوبیوں کے قدردان تھے۔ دونوں کے وسیع قلب میں نہ صرف ہندوستان کی بلکہ دنیا کی محبت سمائی ہوئی تھی۔ فرق صرف اتنا تھا کہ ایک حقیقت کا عکس رُخ سلام کے پیالے میں دیکھتا تھا دوسرا ہندو مذہب کے ساغر میں۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے نئے رجحانات بڑی حد تک انھیں کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ انھوں نے اپنے وجدان صحیح کی مدد سے اپنی اپنی تہذیب کی حقیقی روح کو پایا اور اپنی حرارت قلب سے اس کی انورنگی اور جمود کو دور کر کے اس میں تازگی اور گرمی پیدا کر دی۔ ہمارے لیے بہترین تدبیر یہ ہے کہ تہذیبی جائزے کی کٹھن منزل میں جہاں ایسے مقام آجائیں کہ راستہ نہ سوچتا ہو وہاں اقبال اور ٹیگور کو دلیل راہ بنائیں۔

### (ب)

کثرت میں وحدت کا دراک اور مشاہدہ ہندوستانی روح کی بنیادی خصوصیات مانی گئی ہے۔ چونکہ مذہب اسی مخصوص شعور کا نام ہے کہ کثرت منظر ہر ایک نقطہ وحدت پر ملتی ہے جو اسے حقیقت اور زندگی بخشتا ہے اور اس میں نظم و ضبط پیدا کرتا ہے، اس لیے ہم اس بنیادی خصوصیت کو مذہبیت کے نام سے تعبیر کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستانیوں کے شعور، قدریں مذہبی قدر ایک مشترک مرکز کی حیثیت رکھتی ہے جس کے گرد دوسری قدریں چھوٹے بڑے دائرے بناتی ہیں۔

آج بھی باوجود اس کے کہ قدامت پسند طبقے کا مذہبی احساس زنگ آلود ہو چکا ہے، اور جدت پسند طبقہ مغربی تہذیب کی بدولت مذہب کی طرف سے بے حس ہو گیا ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کے دل کی گہرائی میں مذہب کا اتنا زبردست اثر باقی ہے کہ وہ زندگی اور کائنات کا کوئی تصور قائم ہی نہیں کر سکتے جس کی بنا مذہب پر نہ ہو۔

جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ ہندو ہینز جنم کی ساری تحریک میں مذہبی روح سمائی ہوئی ہے اور وہ سب لوگ جن کے ہاتھ میں ہندوؤں کی ذہنی قیادت ہے۔ مذہب کا مقام اخلاقی اقدار کے نظام میں وہی سمجھتے ہیں جو سورج کا نظام شمسی میں۔ ان میں سب سے زیادہ آزاد خیال اور قدامت پسندی کے سب سے بڑے حریف ٹیگور تھے۔ انھوں نے اپنے دل کا دروازہ عصر جدید کی روشنی کے لیے کھول دیا تھا جس کی مدد سے انسان نظام کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے، عام طبعی کی قوتوں اور ان کے قوانین عمل کا جائزہ لیتا ہے اور ان کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے لیکن اس سے ان کی تسکین نہیں ہوتی۔ اس نے ان کو حقیقت کائنات سے زندہ رشتہ قائم کرنے کا جس کیلئے ان کی ہندوستانی رشتہ بے چین تھی کوئی راستہ نہیں دکھایا اور آخر میں انھیں اس پرانی روشنی سے مدد دینی پڑی جو اپنشدوں نے ڈھائی ہزار سال سے دنیا میں پھیلا رکھی ہے ٹیگور اس تعلق کا ذکر کرتے ہوئے جو فنکار کائنات اور حقیقت کائنات سے رکھتا ہے کہتے ہیں: "دنیا انسان کے وجودِ باطنی سے پوچھتی ہے؟"

"اے درست" کیا تم نے مجھے دیکھا ہے؟ کیا تم مجھ سے محبت کرتے ہو۔ اس حیثیت نہیں کہ میں وہ ہوں جو تمہیں غذائیں اور پھل دیتی ہوں جس کے قوانین تم نے دریافت کیے ہیں بلکہ میری شخصی اور ذاتی حیثیت سے؟"

فنکار یہ جواب دیتا ہے: "ہاں میں نے تجھے دیکھا یا ہے۔ میں تجھے جانتا ہوں اور تجھ سے محبت کرتا ہوں۔ اس لیے نہیں کہ مجھے تیری ضرورت ہے۔ اس لیے نہیں کہ میں نے تجھ کو مسخر کر کے تیرے قوانین کو اپنا اقتدار بڑھانے کے لیے استعمال کیا ہے۔ میں ان قوتوں سے وقف ہوں جو کار فرما ہیں۔ اور انسان کو منصب اقتدار پر پہنچاتی ہیں۔ مگر مجھے ان سے بحث نہیں۔ میں نے تو تجھے اس رنگ میں دیکھا ہے جس میں تو وہ ہے جو میں ہوں۔ یہی حقیقت مطلق کی معرفت جو من دلو کے فرق کو مٹا دیتی ہے ہندو مذہب کے مرکزی تصور کی حیثیت رکھتی ہے اور یہی انسانی زندگی میں سب سے برتر قدر سمجھی جاتی ہے۔"



جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے قدامت پسند تو ظاہر ہے کہ مذہب کو جسے وہ بہت تنگ معنی میں لیتے ہیں زندگی کا روح و رواں سمجھتے ہیں، لیکن جدت پسندوں میں بھی کوئی صاحب ایسا نہیں جو تہذیب کی بنا مذہب کے وسیع تصور پر نہ رکھتا ہو۔ اس جدید طرز خیال کے پتے نامندے اقبال ہیں اقبال اصل میں کوئی مذہبی آدمی نہ تھے۔ انھوں نے ٹیگور سے بھی زیادہ آزاد خیالی سے کام لے کر تحقیق کی راہ میں فلسفی شاعر کی حیثیت سے قدم رکھا اور عملی نقطہ نظر اور تنقیدی فکر کو اپنا رہنما بنایا۔ لیکن وہ بھی اس نتیجے پر پہنچے کہ ”مذہب زندگی کے کسی ایک شعبے کا نام نہیں۔ وہ نہ محض فکر ہے نہ محض احساس نہ محض عمل، اس سے انسان کی پوری شخصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ چنانچہ فلسفہ کو مذہب کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے وقت اس کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کرنا چاہیے۔ اس کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ مذہب کو ترکیب فکر کے عمل میں مرکز کے طور پر جگہ دے۔“ اور مذہب کی حقیقت اقبال کے نزدیک بھی وہ رشتہ ہے جو انسان و جوہر مطلق سے رکھتا ہے بقول ان کے ”قرآن کا اصلی مقصد یہی ہے کہ انسان کے دل میں ان گونا گوں علاقوں کا برتر شعور پیدا کر دے جو اسے خدا اور کائنات سے وابستہ کرتے ہیں۔“

غرض ہندویت اور اسلام دونوں کی تہذیبی روح جہاں تک وہ ٹیگور اور اقبال کے کلام میں جھلکتی ہے۔ مذہب کو قدر اعلیٰ قرار دیتی ہے اور جوہر مطلق کی معرفت کو مذہب کا پتھر سمجھتی ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا حقیقت کا بنیادی تجربہ جو تحلیل و امتیاز سے بری ہے اب تک ایک ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے عہد وسطیٰ میں ہندو بھکتوں و مسلمان صوفیوں کے یہاں تھا لیکن جب اس واردات قلب کی جو ہندوؤں اور مسلمانوں میں مشترک ہے ان دو فلسفی شاعروں کے ہاں ذہنی یا علمی اصطلاحوں میں تعبیر کی جاتی ہے تو حقیقت مطلق کے دو مختلف تصورات حاصل ہوتے ہیں۔

ٹیگور بظاہر اپنی شاعری میں بھکتی مارگ دوسرے سالکوں راہیچ مادھو اچاریہ، رامانند کبیر جیتن وغیرہ کی طرح سرچشمہ حقیقت کا تصور بحیثیت ایک ذات کے کرتے ہیں جو انسان سے جدا ہے اور اس کی محبت و عقیدت کی سزا دار ہے لیکن اصل میں وہ بھی ہندو ذہن کے اس جدید ترین رجحان سے متاثر ہیں کہ بھکتی کے شخصی خدا اور ویدانت کے جوہر مطلق کو ایک ہی حقیقت کے دو رخ سمجھا جائے۔ ان کے کلام میں جہاں خدا کا ذکر ایک محبوب ذات کی حیثیت سے ہے جس کی محبت میں روح انسانی تڑپ رہی ہے وہاں اس کو ”نہم وادراک“ ”نام و صورت“ سے بری بھی کہا

گیا ہے۔ ایک اور جگہ ٹیگور کہتے ہیں ”لیکن وہاں جہاں روح کی پرواز کے گئے آسمان کی، محدود و مطلقا پھیلی ہوئی ہے ایک بے داغ، بے رنگ تجلی کا دور دورہ ہے۔ وہاں نہ دن ہے نہ رات، نہ صورت ہے نہ رنگ، اور نہ کوئی لفظ“ اسی طرح انسان اور خدا کے تعلق کے بھی دو رخ ہیں شخصی خدا کے مقابل میں انسانی روح کو اپنے وجود کا احساس ہوتا ہے اور وجود مطلق کے مقابل میں وہ اپنے آپ کو بالکل محسوس سمجھتی ہے۔ اس بات کو ٹیگور اس طرح بیان کرتے ہیں ”محبت میں ایک سرے پر خودی ہے اور دوسرے سرے پر بے خودی۔ ایک طرف قطعی دعا میں موجود ہوں۔ دوسری طرف شدید انکار میرا کوئی وجود نہیں، بغیر اس انار کے محبت کا کیا لطف۔ اگر یہی انار ہے تو محبت کا کیا امکان؟“ اس دہلی کو جو ٹیگور کے ہاں خدا کے تصور اور خدا و انسان کے تعلق کے تصور میں پائی جاتی ہے ٹیگور کے شارح پروفیسر رادھا کرشنن جو ہندو ذہن کے جدید ترین رجحان کے نمائندے ہیں، اس طرح دور کرتے ہیں کہ جب انسان اپنی محدود قوت ذہنی سے خدا کا ادراک کرنا چاہتا ہے تو وہ شخصی خدا کے تصور تک پہنچ کر رہ جاتا ہے جسے وہ اپنے سے جدا مسمی سمجھتا ہے لیکن جب وہ ذہنی سطح سے بلند ہو کر مذہبی وجدان کی سطح پر آتا ہے تو اسے وحدت کامل کا شعور ہوتا ہے جس میں خدا، کائنات اور انسان ایک وجود مطلق میں گھل مل کر ایک ہو جاتے ہیں۔

اقبال کا تصور حقیقت در حقیقت نتیجہ ہے فکر کے دو دھاروں کے ملنے کا جن کے سرچشمے بظاہر ایک دوسرے سے بہت دور نظر آتے ہیں۔ ان میں سے ایک ان مسلمان صوفیوں کے خیالات کا سلسلہ ہے جنہوں نے حتی الامکان بیرونی اثرات سے آزاد رہ کر اپنا نظریہ حقیقت خالص قرآنی تعلیمات سے اخذ کیا۔ وحدت شہود اور انسان کامل کے تصورات جو مسلمانوں کو نظریہ وجودیت اور نظریہ فنا کے مہلک اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے قائم کیے گئے تھے اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ دوسرا سلسلہ فکر یورپ کے فلسفہ ارادیت اور حیاتیات کا ہے۔ اقبال نے ان دونوں کو سمو کر نظریہ حقیقت کا ایک خاکہ بنایا ہے جو عہد جدید کے مسلمانوں کے رجحان طبع کا آئینہ دار ہے۔ وہ حقیقت مطلق کا تصور ایک ”ذات“ کی حیثیت سے کرتے ہیں لیکن یہاں ذات کا مفہوم انسانی شخصیت سے مختلف اور اس سے بڑا ہے ”جب ہم واردات قلب کی تنقید کرتے ہیں تو حقیقت مطلق ایک تخلیقی زندگی کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے جس میں قانون عقل کا رفرما ہے۔ اس کا تصور ہم اپنے تجربہ حیات کی بنا پر صرف ایک منظم کل کی حیثیت سے یعنی ایک ایسی ہستی کی حیثیت سے کر سکتے ہیں جس کے اجزائیں باہم گہرے ربط ہو اور وہ ایک مرکزی نقطے سے وابستہ ہوں جب زندگی کی نوعیت یہ قرار پائی تو ”حیات مطلق کا تصور صرف

ایک ان کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔“

مگر ذات مطلق کا قیاس نفس انفرادی پر نہیں کرنا چاہیے۔ اقبال کا تصور الوہیت تجسم و تشبیہ سے بری ہے۔ ”حقیقت مطلق ایک تخلیقی زندگی ہے جس میں عقل کا فرما ہے۔ اس زندگی کو ذات سے تعبیر کرنے کے معنی یہ نہیں کہ خدا کو انسان کی شبیہ بنایا جائے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ زندگی کوئی بے شکل سیان نہیں بلکہ ایک شعلہ ایسی اصول وحدت ہے۔“

”ایک عمل ترکیب ہے جو ہیئت نامیہ کے منتشر رجحانات میں ربط قائم کرتا ہے۔ وہ انہیں یک مرکز پر لے آتا ہے۔“

اس سے آپ کو اندازہ ہو ہوگا کہ ٹیگور اور قیام کے یہاں بنیادی مذہبی شعور کی تفسیر میں کیا فرق ہے۔ ٹیگور کا خدا حقیقت ویدانت کا برہمن ہے۔ شخصی خدا کا تصور جو ان کی شاعری میں جان ذات ہے ان کے نزدیک حقیقت کا ایک ادنا تصور ہے جو انسان کے محدود ذہن کو ہمیشہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ برخلاف اس کے اقبال کے نزدیک خدا کا سچا تصور جو تجربہ حقیقت سے مطابقت رکھتا ہے۔ وحدت ذات کے معنی اور کسی حیثیت سے نہیں کیا جاسکتا۔ وحدت وجود کو جس کے کثیر مسلمان صوفی قائل رہے ہیں اور بہت سے اب تک ہیں، وہ حضرت مجدد الف ثانی کی طرح محض ”مقام نسب“ یعنی خاص موضوعی احسان قرار دیتے ہیں جو راہ معرفت کا ایک درمیانی مقام ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ شعور حقیقت کی جو تعبیر ٹیگور اور دوسرے پیروان ویدانت کے نزدیک آخری اور مکمل ہے وہ اقبال کے نزدیک عارضی اور ناتمام ہے۔ درجو تعبیر اقبال کے خیال میں حقیقی ہے وہ ٹیگور کے خیال میں اعتباری ہے۔ گویا دونوں وحدت وجود کے بھی قائل ہیں اور الوہیت کے بھی۔ البتہ ان عقیدوں کے مدارج قدر کے بارے میں ان میں اختلاف ہے۔

مگر قبل اس کے کہ ہم اقبال اور ٹیگور کے بنیادی مذہبی تصورات کے مقابلے میں آگے بڑھیں اس بات پر ایک بار پھر زور دینا ضروری ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذہبی درتہذیبی شعور میں جو فرق ہے وہ صرف خاص یا ذاتی سطح پر ہے۔ درندہ دونوں کی عملی مذہبی زندگی میں جس کی تشکیل زیادہ تر بلا واسطہ واردات قلب سے ہوتی ہے نہ کہ اس واردات کی ذہنی تعبیر سے۔ وحدت وجود اور الوہیت کے تصور مادی حیثیت سے قابل قدر سمجھے جاتے ہیں۔ دونوں تصورات سے جذبہ عقیدت و محبت کو ابھارنے میں جو عام لوگوں کے نزدیک اصل مذہب ہے، یکساں کام لیا جاتا ہے۔ ایک ہندو ویدوں کے یاگینا کے اشلوک جن میں ”نام روپ سے پاک“ حقیقت مطلق کا ذکر ہوتا ہے، اسی ذوق و شوق سے جیتا ہے یا سنتا ہے جیسے وہ غمناک حجت جن میں شخصی خدا ایشوریا اس کے کسی ادنا کار کا سمرن کیا جاتا ہے۔ اسی طرح مسلمان اللہ تعالیٰ کی



عبادت یا حمد اسی عجز و نیاز و جود ہترانہ کے ساتھ کرتا ہے جس سے وہ صوفی شعراء کے کلام پر سمجھتا ہے جہاں خدا کو روح کل اور ساری کائنات کو اس کا منظر کہہ کر پکارا جاتا ہے۔ اکثر ہندو بھجن ایسے ہیں کہ اگر آپ ان میں سے رام یا کرشن کا نام نکال کر اسمائے الہی میں سے کوئی نام رکھ دیں تو وہ حقانی مناجات معلوم ہونے لگے۔ اسی طرح حمد و نعت کے نغمے صرف نام بدلنے سے بھکتی کے گیت ہو سکتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ واقعی ہندو مسلمان ایک دوسرے کی عوامی مذہبی محفلوں، قوالی اور بھجن منڈلی میں بے تکلف ملے جاتے ہیں اور زدنوں، نمائندہ و عدت کی ایک ہی سہ پر و جود میں آتے ہیں۔ حالانکہ ان کی باضابطہ عبادات اور مذہبی رسوم کا سارا نظام ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے۔

اصل اختلاف ٹیگور اور اقبال کے مذہبی فلسفے میں اس تعلق کے بارے میں ہے جو انسان خدا سے رکھتا ہے۔ ٹیگور کے متعلق ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ نفس انفرادی کو محدود انسان کی نقطہ نظر سے حقیقی مگر حق مطلق کے نقطہ نظر سے غیر حقیقی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک محدود میں جو کچھ حقیقت ہوتی ہے نام محدود کی نسبت سے ہوتی ہے۔ محدود انفرادی نفس کا نصب العین یہ ہے کہ نام محدود میں مل جائے۔ جوں جوں وہ نام محدود سے قریب ہوتا جاتا ہے اس کی حقیقت بڑھتی جاتی ہے اور انفرادیت کم ہوتی جاتی ہے۔ یہی تسلیم خودی میں سعادت ہے۔ "انسان کی ابدی راحت کچھ پانے میں نہیں بلکہ اس میں ہے کہ اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دے جو اس سے بڑا ہے"۔ بخلاف اس کے، اقبال کے نزدیک محدود نفس انفرادی اسی طرح حقیقی ہے جس طرح نام محدود نفس مطلق یعنی خدا اور نام محدود سے قریب تر ہونے سے اس کی انفرادیت گھٹتی نہیں بلکہ بڑھتی جاتی ہے۔ جو مشکل یہاں پیدا ہوتی ہے کہ محدود انسان کی محدودیت نامحدود ذات سے واسطہ ہونے کے بعد کیوں کر باقی رہ سکتی ہے اسے وہ اس طرح حل کرتے ہیں: "اس مشکل کی بنیاد نامحدود کا غلط مفہوم سمجھنے پر ہے۔ دراصل نامحدودیت کے معنی، نامحدود وسعت کے نہیں جس کا تصور اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ دنیا میں جتنی وسعتیں موجود ہیں سب اس کے اندر سمیٹ لی جائیں۔ نامحدودیت کی ماہیت وسعت کی نہیں بلکہ شدت کی ہے۔ جیسے ہی ہم شدت کے مفہوم پر غور کرتے ہیں یہ بات سمجھ میں آنے لگتی ہے کہ محدود نامحدود سے جدا نہیں مگر اس سے مختلف ضرور ہے۔"

کائنات کا تصور ٹیگور کے یہاں جہنم و دیانت سے بیا گیا ہے۔ عالم طبیعی بھی حقیقت مطلق کا ایک منظر ہونے کی حیثیت سے محض اعتباری وجود رکھتا ہے۔ محدود ذہن اس کو اسی طرح ایک مستقل حقیقت سمجھتا ہے جیسے اپنے آپ کو۔ مگر یہ فریب نظر یا "مایا" ہے۔ نا اور غیرانا، انسان اور عالم طبیعی، حقیقت مطلق کے دو پہلو ہیں۔ ایک فاعلی ہے اور دوسرا انفعالی غیرانا یا عالم طبیعی ایک

ذریعہ ہے انا کی روحانی قوت کے اظہار کا۔ یہ قوت اپنے آپ کو عالم طبعی کے ساتھ کشمکش میں ظاہر نہیں کرتی بلکہ اس کے ساتھ گنگائی کا رشتہ قائم کرنے میں۔ جب تک انسان کو کائنات کے ساتھ رشتہ اتحار کا عرفان نہ ہو وہ ایک قید خانے میں رہتا ہے جس کی دیواریں اس کے لیے غیر مانوس ہیں۔ جب وہ سب اشیاء میں روح ابدی کو پا لے تو اس کو رہائی نصیب ہوتی ہے اس لیے کہ اس وقت وہ دنیا کی پوری معنویت کو سمجھتا ہے جس میں وہ پیدا ہوا ہے اس وقت وہ اپنے آپ کو کائنات حقیقت کے اندر سمجھتا ہے اور وجد کمال کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے۔ اقبال کا تصور کائنات ان کے تصور الوہیت کی طرح ارادیت کے فلسفے کو تعلیم قرآنی کے ساتھ سمونے سے پیدا ہوا ہے۔ اقبال کے نزدیک عالم طبعی حقیقت رکھتا ہے لیکن خدا کے مد مقابل کے طور پر نہیں بلکہ فطرت اللہ کے طور پر وہ "کوئی کیست مادی نہیں جو خدا کو پر کر رہی ہو بلکہ واقعات کی ایک ترتیب ہے ایک منظم طرز عمل ہے جو ذات مطلق سے نامیاتی علاقہ رکھتا ہے۔ عام طبعی کو ذات الہی سے وہی نسبت ہے جو سیرت انسانی کو ذات انسانی سے ہے۔" انسان کا محدود ذہن البتہ عالم طبعی کو ایک مد مقابل سمجھتا ہے اور اسے اپنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کا علم کائنات انفعالی نہیں بلکہ فاعلی ہے وہ ایک قسم کی "بصیرت" ہے جو سلسلہ حیات کے دور ہے۔ "اس بصیرت سے مراد ایشور کے زانہ مکانی اور علی علاقوں کا مبصر نہ ادراک ہے جو مانا کرتا ہے یعنی معلومات کے پیچیدہ مجموعے میں سے بعض کا انتخاب اس مقصد کے لحاظ سے جو مانا نے سردست اپنے سامنے رکھا ہو۔ یہی کوشش کا احساس جو با مقصد عمل کے تجربے میں ہوتا ہے اور وہ کامیابی جو مجھے اپنے مقاصد میں حاصل ہوتی ہے مجھے ایک علت ذاتی کی حیثیت سے اپنی فاعلیت کا یقین دلاتی ہے۔" اسی وجہ سے اقبال انسان کے ادراک کائنات کو "تسخیر" کے لفظ سے ظاہر کرتے ہیں اور اس پر زور دیتے ہیں کہ تسخیر کائنات کے ذریعے انسان کی خودی زیادہ مستحکم ہوتی ہے۔

خدا، کائنات، انسان اور ان تینوں کے باہمی علاقوں کے بارے میں جو خیالات ٹیگور اور قبائ کے ہیں ان کے اندر دونوں کے فلسفہ ہائے حیات کا عکس نظر آتا ہے جیسا کہ آپ اد پر دیکھ چکے ہیں۔ ٹیگور کے ذہن میں حیات انسانی کے تصور کا مقصد وہی ہے جو ایشور کے زمانے سے ہندو ذہن پر چھایا ہوا ہے یعنی اس جہں کے پردے کو اٹھا کر جس کی وجہ سے افراد انسانی اور عالم طبعی جدا گانہ حقیقتیں نظر آتی ہیں۔ اس حقیقت عظمیٰ کی معرفت حاصل کرنا کہ وجود صرف ایک ہے اور وہ ہستی مطلق کہ ہے۔ "ہندوستان کی مخصوص فکر کا عقیدہ ہے کہ انسان کی اصلی نجات جہل سے چھٹکارا پانے میں ہے۔ اس کی نجات اس میں نہیں کہ کسی حقیقی اور مثبت چیز کو مٹانے اس لیے کہ یہ تو ہو ہی نہیں سکتا۔ بلکہ مٹانا



اس چیز کو سہجہ جوتنی ہے اور ہمارے مشاہدہ حق میں حائل ہوتی ہے۔ جب یہ رکاوٹ جس کا نام جہل ہے دور ہو جاتی ہے تب جا کر آنکھ کا پوٹنا اس طرح اٹھتا ہے کہ آنکھ کو نقصان نہ پہنچے۔ اس وقت انسان کو حق کا جلوہ نظر آتا ہے۔ اس وقت وہ اس دنیا کی پوری معنویت کو سمجھتا ہے جس کے اندر وہ پیدا ہوا ہے۔ اس وقت وہ اپنے آپ کو کامل حقیقت کے اندر دیکھتا ہے۔ اور وجود کلی کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے۔ یہ علامت مقصد انسان کو حواس اور عقل کی مدد سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ اس لاعقلی قوت کی مدد سے جسے وجدن کہتے ہیں۔ اس لیے تربیت نفس میں قوائے ذہنی کو دبانا اور شعور باطنی کو ریاضت کے ذریعے ابھارنے کی ضرورت ہے۔ انسانی زندگی کا اخلاقی مقصد بھی اس مذہبی مقصد سے متعین ہوتا ہے۔ وحدت وجود کے شعور سے یہ حساس پیدا ہوتا ہے کہ سب انسان ایک ہی حقیقت کے مظاہر ہیں اس لیے ہم دوسروں کو اپنے آپ سے متحد سمجھتے ہیں۔ ان کے فائدے کو اپنا فائدہ جانتے ہیں اور خود کو ان کی محبت اور خدمت کے لیے وقف کر دیتے ہیں یہی سب سے بڑی نیکی اور سب نیکیوں کی جڑ ہے۔ اسی طرح بدی کی جڑ انہوں کے وجود میں تفریق کرنا، اپنی ذات کو دوسروں سے جدا سمجھنا اور اپنی ذاتی خواہشات رکھنا ہے۔ ”یہی ہماری خواہشات معرفت کی مدد کو تنگ کر دیتی ہیں، ہمارے شعور کی توسیع میں رکاوٹ ڈالتی ہیں اور گناہ کو وجود میں لاتی ہیں۔ یہ ایک اندرونی پردہ ہے جو ہمیں ہمارے خدا سے جدا رکھتا ہے اور تفریق و انتشار اور علیحدگی کا غرور پیدا کرتا ہے۔ گناہ کوئی ایک فعل نہیں بلکہ ایک طرز زندگی ہے جو اس مفروضے پر مبنی ہے کہ ہمارا مقصد محدود ہے، خود ہمارا نفس آخری حقیقت ہے، ہم اصولاً ایک نہیں ہیں بلکہ ہر ایک کی انفرادی زندگی الگ الگ ہے۔“ شاعری کا کام یہی ہے کہ انسان کو خواہش نفس کے پنچے سے جھڑائے ”ہم (شعراء) انسانوں کو ان کی خواہشات سے نجات دیتے ہیں۔“ خواہش سے نجات اسی وقت ممکن ہے جب فنکار احساس خودی کو دل سے دور کر دے اور خود اور غیر خود کے فرق کو مٹا دے۔ جب وہ کائنات سے محاب ہو کر یہ کہہ سکے ”میں تو تجھے اس رنگ میں دیکھتا ہوں جس میں تو وہ ہے جو میں ہوں۔“ یہی مشاہدہ حقیقت کی پاکیزہ مسرت فنون لطیفہ ادب و شعر و ادب کی جان ہے۔ ”قدیم ہند کے ماہرین بلاغت کو یہ کہنے میں کوئی تامل نہ تھا کہ لطف و مسرت ادب کی جان ہے۔ وہ لطف و مسرت جو بے غرض ہو۔“ اب اس تصور زندگی کی طرف رخ کیجیے جو اقبال کے مابعد الطبعی نظریات میں جھلکتا ہے۔ تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم عالم وجود سے عالم وقوع میں، عالم سکون سے عالم سس میں پہنچ گئے۔ تو شیگور نے بھی ہندو دھرم کے ایک اور رجحان کے مطابق عمل پر بہت زور دیا ہے جس کا ذکر ہم آگے



چل کر کریں گے۔ لیکن یہ ایک خارجی عنصر ہے جو ان کے بنیادی فلسفے سے نامیاتی تعلق نہیں رکھتا۔ اقبال کے فلسفہ حیات میں تغیر اور حرکت، سب سے عمل کو رنگ جان کی حیثیت حاصل ہے۔ ان کے یہاں حیات انسانی کا انتہائی مقصد خود کو غیر خود میں فنا کرنا نہیں بلکہ اثبات خودی ہے۔ وہ خدا کا تصور بحیثیت ذات مطلق کے کرتے ہیں جو خودی کی کامل مثال ہے۔ انسان کو تخلیقوا یا خلاق اللہ کے حکم کے مطابق بقدر استطاعت اس مثال کی تقلید یعنی اپنی خودی کی توسیع و استحکام کی کوشش کرنی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کائنات کا جسے وہ اپنے گرد دیکھتا ہے تخلیقی عرفان حاصل کرے۔ یعنی اس کی قوتوں کو اور قوانین عمل کو دریافت کر کے ان سے اپنے مقصد کے لیے کام لینے کی کوشش کرے۔ "انسان کے نصیب میں یہی ہے کہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کے گہرے مقاصد میں شریک ہو۔ اپنی اور اس کی تقدیر کی تشکیل کرے، اس طور پر کہ کبھی اپنے آپ کو اس کی قوتوں کے مطابق کر لے اور کبھی اپنا زور لگا کر اس کی قوتوں کو اپنے مقاصد کے سانچے میں ڈھال لے" اس مقصد کے حاصل کرنے میں جو جدوجہد کرنی پڑتی ہے وہ صوفیوں کی ریاضت سے کہیں زیادہ معرفت حقیقت میں مدد دیتی ہے۔ اقبال اس اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے جو تسخیر کائنات انسان کے ارتقاء کے لیے رکھتی ہے کہتے ہیں: "اس راہ میں پیش آنے والی رکاوٹوں کو دور کرنے کی ذہنی کوشش ہماری زندگی میں وسعت اور رنگینی پیدا کرنے کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کر دیتی ہے اور اس طرح ہم میں یہ صلاحیت پیدا کرتی ہے کہ انسانی تجربے کے دقیق تر پہلوؤں پر زیادہ وثوق کے ساتھ گہری نظر ڈال سکیں" کائنات کا یہ گہرا علم محض ذہنی اہمیت نہیں بلکہ انتہائی روحانی قدر رکھتا ہے۔ شاہدہ فطرت ایک طرح سے ذات مطلق کا محرم بننے کی کوشش ہے اور یہ عبادت ہی کی ایک دوسری شکل ہے۔ مگر اقبال انسانی خودی کو اخلاقی اقدار سے بالاتر، عالمگیر قوانین عمل سے آزاد "اپنے لیے آپ قانون" نہیں سمجھتے۔ خودی کی صحیح نشوونما صرف ناموس الہی کی پابندی کے ذریعے ایسے منظم معاشرے کے اندر ہو سکتی ہے جو آزادی اخوت اور مساوات کی بنیاد پر تعمیر ہوا ہو۔ وحدت انسانی کے احساس کو اقبال بھی ٹیگور کی طرح اخلاقی زندگی کا سرچشمہ سمجھتے ہیں۔ لیکن ان کے ہاں یہ احساس وحدت مطلق کے تصور سے ماخوذ نہیں بلکہ وحدت تخلیق کے تصور سے۔ سب انسان ایک ہیں اس لیے نہیں کہ وہ سب موجود مطلق کے قطرے ہیں بلکہ اس لیے کہ ان سب کا ایک ہی خالق ہے جس نے ان کو ایک ہی نفوس حیات سے پیدا کیا ہے، یکساں فطرت اور طبیعت عطا کی ہے اور یکساں قانون زندگی کا پابند بنایا ہے۔ اس قانون کی حدود کے اندر اجتماعی زندگی کی ذمہ داریوں کو

پورا کرتے ہوئے شخصیت کو نشوونما دے کر اس بلند درجے پر پہنچانا۔ جہاں انسان حقیقت کا محرم، کائنات پر متصرف اور حیات ابدی میں حصہ دار بن جاتا ہے اور خلیفۃ اللہ فی الارض کا لقب کا مستحق ہوتا ہے۔ یہی اخلاق کا نصب العین ہے اور یہی آرٹ کا۔

اقبال بھی ٹیگور کی طرح وجدی مشاہدہ حقیقت کو نمونہ لطیفہ کا مقصد سمجھتے ہیں لیکن چونکہ ان کے نقطہ نظر سے مشاہدہ حقیقت محض انفعالی نہیں بلکہ فاعلی، محض ادراکی نہیں بلکہ تخلیقی ہے۔ اس لیے ان کا آرٹ کے مقصد کا تصور ٹیگور سے بہت مختلف ہے۔ اقبال کے نزدیک آرٹ کا مقصد خود اور غیر خود کو مٹانا نہیں بلکہ اس پر اور زیادہ زور دینا یعنی انسانی خودی کو محکم اور مکمل کر کے حیات ابدی بخشنا ہے۔ اس کا کام سکون، رقت پسندگی کی کیفیت پیدا کرنا نہیں بلکہ ایک تخلیقی بے چینی ایک حرکی دلوئے ایک مجاہدانہ جوش کا ابھارنا۔

مقصود ہنس و زحیات ابدی ہے  
یہ یک نفس یاد و نفس مثل شکر کیا

جس سے دلِ دریا میں عوالم نہیں ہوتا  
اسے قعرۂ نیرا وہ صدف کی وہ گہر کیا

شاعر کی نور ہو کہ معنی کا نفس ہو  
جس سے چین افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں  
جو غربِ کلیمی نہیں رکھت وہ ہنر کیا

یہ ہے آج کل کے روشن خیال ہندوؤں اور مسلمانوں کے بنیادی مذہبی تصورات کا عکس جو ہمیں ٹیگور اور اقبال کے آئینے میں نظر آتا ہے۔ یہ تصورات میں جو فرق ہے وہ دونوں جماعتوں کے مذہبی ادارات، رسوم و عبادات اور مذہبی قوانین کے اختلاف میں اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔ جہاں تک ریاست کا تعلق ہے آج کل تو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مذہبی ریاستیں موجود نہیں ہیں جس میں مقابلہ کیا جاسکے لیکن تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ جو ریاستیں عہدِ قدیم میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے مذہب کی بنیاد پر تعمیر کی تھیں وہ ایک دوسرے سے بہت مختلف تھیں۔

غرض جذبات اور مصلحتوں کو چھوڑ کر معروضی علمی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ہندوؤں اور



مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے دھارے جہاں وہ مذہب کے سرچشموں سے نکلتے ہیں، ایک دوسرے سے الگ دکھائی دیتے ہیں۔ یہ سمجھئے کہ خود ان دونوں مذہبوں کے سوتے ایک ہی عظیم الشان خزانے سے نکلے ہیں جو سطح کے نیچے ایک بحر بے کنار کی صورت میں موجزن ہے لیکن اس وحدت کا احساس صرف ایک صوفی کو مراقبے کی گہرائیوں میں ہو سکتا ہے اور وہ بھی ایک آنی فانی کیفیت کے طور پر جو چھلاوے کی طرح دل میں بھلک کر چھپ جاتی ہے اور ذہن اسے کچڑنا چاہے تو ہاتھ نہیں آتی۔ البتہ جب دونوں دھاروں کو زمانے کی ہوائیں ہندوستان کی سرزمین پر ایک دوسرے کے قریب لے آئیں تو تاریخ اور جغرافیہ کی متحدہ قوتیں ان کو مل کر ایک عظیم الشان دریائے گنگا کی کوشش میں مصروف ہو گئیں۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ اس کوشش کا نتیجہ اس تک کیا نکلا ہے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے ذہنی عناصر سے قطع نظر کر کے دنیاوی عناصر پر نظر ڈالی جائے تو یہ دکھائی دے گا کہ جو اشتراک عہد تعلیم کی ہندوستانی تہذیب نے ان میں پیدا کیا تھا وہ ناسازگار حالات کے باوجود بہت کچھ اب تک باقی ہے اور اس کے علاوہ جدت کے اثرات نے جو مغرب سے آئے ہیں اشتراک کی نئی صورتیں نکالیں۔

اگرچہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے نظام اخلاق کا مذہبی احساس مختلف ہے لیکن زمان و مکان کے حالات نے ان کے مقبول منظر یعنی دونوں کے اخلاقی عمل کو ایک ہی سانچے میں ڈھال دیا ہے۔ مجموعی طور پر دونوں یکساں اخلاقی خوبیاں اور خامیاں رکھتے ہیں۔ اس کے لیے دو مثالیں کافی ہوں گی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے ہاں خدا کی محبت اور عبادت کے بعد سب سے بڑی قدر خلق خدا کی محبت سمجھی جاتی ہے۔ ایثار، خدمت، خیرات، صلہ رحم، مہمان نوازی، غرض وہ سب صفات جن سے انسانی محبت ظاہر ہوتی ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کے ضابطہ اخلاق میں بڑا اہم درجہ رکھتے ہیں اور دونوں کے ہاں زمانہ انحطاط میں یہ چیزیں عموماً اپنے صحیح مقصد سے ہٹ کر غلط طریقے پر استعمال ہونے لگی ہیں۔ ایثار، خدمت اور مہمان نوازی ناجائز استحصال کا تختہ مشق ہو کر رہ گئی ہے۔ خیرات پیشہ ور گداگروں کو پیدا کرنے کا باعث بن گئی ہے۔ صلہ رحم نے عزیز نوازی اور عیشہ پرستی کی صورت اختیار کر لی ہے۔ یہاں تک کہ مرثیہ یعنی ہمدی کی ایک مستقل اور عام کیفیت جو ہندوستانیوں کی امتیازی صفت سمجھی جاتی تھی ایک جھلک اخلاقی کمزوری بن گئی ہے جو انسان کی اخلاقی جرات کو فنا کر دیتی ہے اور اسے موم کی ناک بنا دیتی ہے جس کو ہر شخص جدمرچا ہے مڑ دیتا ہے۔ اسی طرح عفت



اور پاکبازی خصوصاً جنسی ضبط کو بھی ہندوؤں مسلمانوں اور دوسرے ہندوستانیوں کی نظر میں کیا اہمیت حاصل ہے۔ ان کے اور اہل یورپ کے اخلاقی ضابطے میں ایک سر کی فرق یہ نظر آتا ہے کہ ہندوستانی عموماً جنسی جرائم کو ان جرائم سے جو ملکیت کے خلاف ہوں کہیں زیادہ سنگین سمجھتے ہیں دراصل ایک اہل یورپ جنسی لغزشوں کو قابل درگزر اور چوری، خیانت وغیرہ کو ناقابل معافی سمجھتے ہیں۔

عمل اخلاق کا یہ اشتراک دونوں کی معاشرتی خصوصاً خاندانی زندگی کی یکسانی میں اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ ہندو ذات پات کے معتقد ہیں اور مسلمان معاشرتی مساوات کے قائل ہیں اس لیے دونوں کی معاشرتی زندگی کی ساخت مختلف ہونی چاہیے لیکن واقعہ یہ ہے کہ صدیوں تک ہندوؤں کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ہندوستانی مسلمانوں نے بھی اصولاً نہ سہی مگر عملاً نسل اور پیشے کی بنا پر جتنے بندی اختیار کر لی ہے اور جہاں تک قبائلی روح کا تعلق ہے دونوں میں فرق نوعیت کا نہیں بلکہ درجے کا ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسلمان کسی طبقے یا کسی درجے کے ہوں ساتھ کھانے پینے میں پرہیز نہیں کرتے مگر بیاہ شادی میں ان کے ہاں بھی عموماً ذات اور برادری کا خیال ہندوؤں سے کم نہیں۔ جہاں تک سیاسی اور معاشی زندگی کا تعلق ہے روشن خیال مسلمانوں کے اوپری طبقے کو چھوڑ کر عام لوگوں میں ذات برادری کی عصبیت اسی طرح پائی جاتی ہے جیسے ہندوؤں میں۔ اس کا اظہار سٹیونس کیشنوں، ڈسٹرکٹ بورڈوں اور ایک حد تک صوبائی اور مرکزی کونسل کے انتخاب میں ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔

غرض ہندو سماج اور مسلم معاشرہ دونوں بحریات کے اندر چھوٹے چھوٹے جزیروں میں بٹے ہوئے ہیں۔ البتہ مسلمان جزیروں کے باہم قاصدے مقابلہ کم نہیں، ان کے درمیان نقل و حمل کا انتظام کچھ بہتر ہے اور انھیں پل باندھ کر ایک دوسرے سے ملا دینا زیادہ آسان ہے۔

دراصل ہندوؤں اور مسلمانوں کی معاشرتی روح اپنے آپ کو خاندانی زندگی میں ظاہر کرتی ہے۔ خاندان ان کے ہاں میاں بیوی اور بچوں کی چھوٹی سی اکائی نہیں جیسی اہل یورپ کے ہاں ہوتی ہے بلکہ بہت بڑا حلقہ ہے جس میں دور تک کے رشتہ دار شامل ہیں۔ ہندوؤں کے دھرم شاستر نے خاندانی ملکیت کو مشترک قرار دیا ہے اور شرع اسلام کے مطابق ہر شخص کی املاک اس کے بیٹوں اور بیٹیوں میں تقسیم ہوتی ہے لیکن عملاً ہندو اور مسلمان خاندانوں کی آمدنی اور خرچ کا بجٹ عام طور پر مجموعی ہوا کرتا ہے بلکہ اکثر ایک شخص کمانے والا ہوتا ہے اور اس پر سارے خاندان کا بوجھ پڑ جاتا ہے۔ خاندان کے لوگ نہ صرف ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک ہوتے ہیں۔

بلکہ ہر شخص اپنے آپ کو دوسروں کی خانگی اور عمومی زندگی کے ہر معاملے میں دخل دینے کا حقدار سمجھتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خاندان کے ارکان خصوصاً عورتیں ہمیشہ ایک دوسرے سے لڑتی رہتی ہیں مگر جب سارے خاندان کے مفاد یا آبرو کا معاملہ ہو تو عموماً سب ایک ہو جاتے ہیں۔ بزرگوں کی خصوصاً ماں باپ کی عزت اور اطاعت ہر شخص کا مقدس فرض سمجھا جاتا ہے اور جہاں تک عورتوں کا تعلق ہے شوہر کی تابعداری اور خدمت پر بہت زور دیا جاتا ہے۔ عورتوں کی حیثیت ہندو اور مسلمان خاندانوں میں ایک سی ہے۔ اگرچہ اسلام نے عورتوں کو ہندو دھرم کے مقابلے میں زیادہ حقوق دیے ہیں لیکن دونوں معاشرہ میں ان کا درجہ تقریباً یکساں پست ہے۔ مسلمان عورتوں میں مقابلہ پردے کی سختیاں زیادہ اور تعلیم کم ہے اور وہ ان حقوق سے جو ان کے مذہب نے ان کو دیے ہیں بہت کم فائدہ اٹھاتی ہیں۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کو چھوڑ کر ہندو مسلمان مردوں کی نظر میں عورت کسی مستقل شخصیت کی مالک نہیں بلکہ مرد کا ضمیمہ ہے اور اسے احساس، خیال اور عمل میں مرد کے تابع ہونا چاہیے۔

دونوں جماعتوں کا رہنا سہنا، کھانا پینا اور پہناوا جزوی اختلافات کے ساتھ یکساں ہے۔ ایک صوبے کے ہندو مسلمانوں میں ان چیزوں کے لحاظ سے جو تھوڑا بہت فرق ہے وہ اس سے بہت کم ہے جو اس صوبے اور کسی دوسرے صوبے کے ہندوؤں میں موجود ہے۔ جہاں تک ہندوستانی تہذیب کا اثر اب تک باقی ہے خصوصاً شمالی ہندوستان کے شہروں اور قصبوں میں شادی بیاہ، پیدائش اور موت کی رسموں میں اور عام طور پر زندگی کے آداب و رسوم میں بہت کچھ اشتراک پایا جاتا ہے۔ ہم لوگ تو چھوٹے چھوٹے اختلافات کو حد سے زیادہ اہمیت دینے کے عادی ہو گئے ہیں لیکن غیر ملک کے لوگ جو ہندوستان میں برسوں رہ چکے ہیں مختلف صوبوں کے باشندوں میں تو آسانی سے تمیز کر لیتے ہیں لیکن ایک صوبے کے ہندو مسلمانوں میں تمیز کرنا ان کے لیے نہایت ہی مشکل ہے اور یہ تجربہ تو خود ہم میں سے اکثر کو ہوا ہو گا کہ ایک ہی صوبے کے لوگ اگر انگریزی کپڑے یا اپنے ہاں کا مخصوص لباس پہنے ہوں اور انگریزی میں یا صوبے کی زبان میں گفتگو کرتے ہوں تو بغیر گہری واقفیت کے مدتوں تک یہ نہیں چلتا کہ یہ ہندو ہیں یا مسلمان۔

سب سے بڑی وحدت آفریں قوت عہد مغلیہ کی طرح آج بھی فنون لطیفہ کی ہے۔ باوجود اس کے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے نزدیک آرٹ کا تصور الگ الگ ہے جیسا کہ سیگورا اور قبائل نے ہمیں بتایا ہے، جب دونوں ان تصورات کو حقیقت کا جامہ پہنانے کی کوشش کرتے ہیں تو ان کے دل سے



وجدان اور احساس کی وحدت اس زور شور سے اُبلتی ہے کہ سارے ذہنی اختلافات کو بہا کر لے جاتی ہے، آرٹ کی دنیا میں پہنچ کر ہندو اور مسلمان اور ماہر ہند کے دوسرے فرزند یہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ سب کے اندر زندگی کا ایک ہی دھارا بہتا ہے۔ اس کی لہریں ایک ہی تال سے اٹھتی اور گرتی ہیں طوفان ایک ہی طرح کے آتے ہیں۔ سکون ایک ہی انداز کا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے مختلف حصوں اور مختلف فرقوں کے اہل ذوق ایک دوسرے کی زبان سمجھتے ہوں یا نہ سمجھتے ہوں ایک دوسرے کے دل کی زبان جو رنگوں اور سروں سے کام لیتی ہے، اُسی طرح سمجھتے ہیں۔ یوں تو تہذیب کے اور شعبوں کی طرح ہمارے ہاں آرٹ میں بھی عہدِ قدیم، عہدِ وسطیٰ اور عہدِ جدید کے اثرات پہلو پہلو موجود ہیں۔ اجنٹا کی نقاشی، مغل اور راجپوت قلم اور یورپ کے مختلف طرزِ مصوری، کلاسیکی ہندو موسیقی، مسلمانوں کے عہد میں ایجاد کیے ہوئے طرز اور یورپی موسیقی کی سستی نقلیں جو تھیٹر اور فلم میں مقبول ہیں۔ ان سب کے پیروؤں کے حلقے الگ الگ ہیں لیکن ان کی تقسیم مذہب و ملت کی بنا پر نہیں بلکہ ذوق فن کے مارچ ارتقا کی بنا پر ہے۔ ہر حلقے کے فنکاروں اور مبصرین میں ہندو مسلمان بلا تفریق پائے جاتے ہیں، دران میں یکتہی اور برادری کی وہ روح نظر آتی ہے جو قومی اتحاد کے حاملوں کے دلوں میں امید کا چراغ روشن رکھتی ہے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے مشترک عناصر کے سلسلے میں اگر جدید مغربی تہذیب کے عوامل را انگریزی زبان و ادب، جمہوری خیالات، سائنس، اور لیبر نقطہ نظر، حیاتی، معاشی قدروں کی واجبی قدر شناسی (کو بھی شمار کر لیا جائے جنہوں نے ہندو مسلم تعلیم یافتہ طبقے کے ایک چھوٹے سے مگر بار اثر حلقے کے ذہن کی تشکیل میں حصہ دیا ہے تو اتنی باتیں اکٹھی ہو جاتی ہیں جن کی وجہ سے ہم لازماً اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مسلم اقلیت ہندوستان کی قومی تہذیب کے نقشے میں اچھی طرح کھپ سکتی ہے۔ بشرطیکہ تہذیب ہم آہنگی کے دائرے کے اندر دلکش رنگارنگی کی گنجائش رکھے اور سپاٹ بکری کی پر زور نہ دے۔

مگر بد قسمتی سے بعض ہندوستانی ریاستوں کی لسانی پالیسی سے جس کو ایک حد تک ہندوؤں کے تعلیم یافتہ طبقے کی تائید حاصل ہے مسلمانوں کو بجا طور پر یہ خدشہ ہے کہ اکثریت دراصل تہذیبی زندگی کی بکری چاہتی ہے جس کی وجہ سے ان کی اپنی تہذیبی خصوصیات کو آزادی سے نشوونما پانے کا موقع نہیں ملے گا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی کیفیت اس وقت یہ ہے کہ جو خود کشی کی پالیسی مسلم لیگ نے 1937ء سے 1947ء تک کے محسوس دس سالوں میں اختیار کی تھی اس کے نتائج نے ان میں ناکامی اور



محرومی کا ایک عام جذبہ پیدا کر دیا ہے۔ پھر اس معاشی بدعنوانی نے جو زمینداری کے ختم ہونے اور سرکاری نوکری میں پہلے سے کم حصہ ملنے کی وجہ سے ان پر طاری ہو گئی ہے، کر دے کر لیے کنیم چڑھایا دیا ہے۔ اس لیے وہ حد سے زیادہ حس ہو گئے ہیں اور اگر ان کے تہذیبی حقوق میں جن کی ہندوستان کے جمہوری آئین میں ضمانت کی گئی ہے، ذرا سی مداخلت بھی ہو تو ان میں غم و غصے کی لہر دوڑ جاتی ہے۔ ان کو اس معاملے میں جو خاص شکایتیں ہیں ان کا ذکر ہم آئندہ باب میں کریں گے لیکن یہاں اگر مسلمانوں کے عام مسئلے کا ذکر چند لفظوں میں کر دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس مسئلے کی شدید اہمیت اور فوری حل کی ضرورت تسلیم کرنا تو درکنار اکثر غیر مسلموں کو سر سے اس کے وجود ہی کا احساس نہیں ہے۔ مسلمانوں کے متوسط طبقے کا ذریعہ معاش سلطنت دہلی کی تاسیس سے لے کر آج تک ساڑھے سات سو سال کے عرصے میں (کم سے کم شاہی ہند میں) زیادہ تر جاگیرداری یا زمینداری، اور سرکاری ملازمت رہا ہے۔ اب جبکہ زمینداری کے حقوق ان کے ہاتھ سے نکل گئے اور سرکاری ملازمت میں ان کا حصہ جو ان کی تعداد سے بہت زیادہ تھا روز بروز کم ہوتا جاتا ہے۔ ان میں سے اکثر کو کچھ قانون کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اس لیے کہ روزگار کے اور میدان پہلے ہی سے کھینچے بھرے ہوئے ہیں۔ مانا کہ ریاست کی ختم زمینداری کی پالیسی جس کی زردان پر پڑی بالکل درست تھی لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ پر قابل غور ہے کہ ایک پورے طبقے کی حالت نہایت اتر ہو گئی ہے۔ مانا کہ بیر ذنگاری کی مصیبت صرف مسلمانوں ہی کے متوسط طبقے تک محدود نہیں لیکن جتنی شدت سے وہ اسے بھگت رہا ہے شاید ہی کوئی اور جماعت مجموعی حیثیت سے بھگت رہی ہو۔ اس لیے اس کی حالت خاص طور پر قابل توجہ ہے۔

اس جملہ معترضہ کا تعلق زیر بحث مسئلے سے یہ ہے کہ ہندوستان کی سب سے اہم اقلیت کا، شدید معاشی اور ذہنی بحران کی حالت میں، یہ محسوس کرنا کہ اس کے تہذیبی حقوق کا احترام نہیں کیا جاتا ملک کی تہذیبی وحدت اور ترقی کے لیے نہایت خطرناک ہے لیکن ہمیں یہ بات صاف کر دینی چاہیے کہ جس خطرے کی طرف ہم اشارہ کر رہے ہیں اس کی نوعیت یہ نہیں کہ ہندوستان کے مسلمان تنگ آکر پاکستان کے ساتھ سازش کریں گے۔ خود کشی کا یہ دوسرا اقدام نہ تو وہ کرنا چاہتے ہیں اور نہ کر سکتے ہیں۔ زیادہ امکان اس کا ہے کہ وہ خود ملک کے اندر فتنہ انگیز عناصر کے آگے کاربن جائیں لیکن حقیقی اور زیر دست خطرہ یہ ہے کہ، ایسا نہ ہو کہ مسلمانوں کی جماعت جس نے گزشتہ زمانے میں ملک کی تہذیب میں قابل قدر حصہ لیا ہے اور آئندہ بھی لے سکتی ہے، "حزن و یاس" کا ہلی اور عبود کا شکار ہو جائے، بوجہ

ہندوستان کے گلیں لٹک جائے اور اس کی ترقی میں رکاوٹ ڈالے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں بہت بڑی تعداد ان لوگوں کی ہے جو سراسر اس دین کے باقی ہیں اور ملک کی قدیم ترین نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں اور ایک چھوٹی سی تعداد ان کی ہے جو آٹھویں صدی اور سولہویں صدی کے درمیان یہاں آئے اور یہیں کے پورے ہیں۔ چنانچہ یہ جماعت ملک کے گوشت پوست کا ایک جز ہے۔ اس نے اسلام کی دعوت پر اس لیے لبیک کہا کہ اس دعوت نے ہندوستان کے دل کی گہرائی میں کسی تار کو چھیر دیا تھا۔ اگر ہندوستان کے مسلمان تباہ ہو گئے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہندوستان کے جسم اجتماعی کا ایک عضو جو اس کے لیے بعض ضروری حیاتی جزا مہیا کرتا ہے شل ہو جائے گا اور اس کا اثر کل جسم کے لیے ہلک ہوگا۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذہبی و دسانی فرقوں میں جن میں مسلمان بھی شامل ہیں بالفعل تہذیبی اشتراک بہت کچھ موجود ہے اور بالقوة ایک نئی تہذیب کے بننے کا بہت امکان ہے لیکن اس قوی تہذیب کا مقصد کمال یکتائی نہیں بلکہ مختلف علاقائی اور جماعتی تہذیبوں کی مکمل ہم آہنگی ہونا چاہیے۔ اس کے علاوہ اس تہذیب کا دامن اتحاد وسیع ہونا چاہیے جس میں نزدیک ہندو، بودھ، پورانا، ہندو اور نعل ہندوستانی تہذیبوں کے بہترین عناصر جو خود ہمیں ماضی کے میراث میں ملے ہیں اور جدید مغربی تہذیب کے بہترین عناصر جو ہم نے اب تک لیے ہیں یا آئندہ لے سکتے ہیں ساسکیں اور مل جل کر ایک ہم آہنگ مرکب بنا سکیں۔

اس عظیم الشان مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ہمیں نہ صرف دسانی فرقہ داریت اور جارحانہ وطنیت سے جس کی طرف ہم نے اس باب کے شروع میں اشارہ کیا تھا نجات حاصل کر لی ہے بلکہ بعض مثبت قدم بھی اٹھائے ہیں جن کا ہم اگلے باب میں ذکر کریں گے۔

## گیارہواں باب

# نئی قومی تہذیب کی تعمیر

ہم نے دیکھا کہ اس پراچین دیس میں جو ہندوستان کہلاتا ہے کچھ ایسا جادو ہے کہ یہاں اگر کثرت وحدت کے سانچے میں ڈھل جاتی ہے۔ دنیا کے مختلف حصوں سے مختلف قومیں اپنی الگ الگ تہذیبیں لے کر آتی گئیں اور اس دیس میں بستی گئیں اور رفتہ رفتہ ہندوستان کی آب و ہوا کے غیر محسوس اثر سے یہ کرتب دکھایا کہ ہر چندان تہذیبوں کی ذہنی اور مادی صورتوں میں ایک حد تک اختلاف باقی رہا۔ لیکن ان کا ردعانی ہونے لگا۔ چنانچہ ہندوستان کا تہذیبی نقشہ ہمیشہ ایک رنگ کی زمین پر طرح طرح کے سطی رنگوں کے تال میل کی بہار دکھاتا۔

ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں باری باری سے استعمار اور انتشار کے دور گزرتے رہے اور تہذیبی زندگی میں بھی ان کا عکس کم و بیش نظر آتا رہا۔ ہر اس دور میں جب کہ ملک بہت سی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا اور وہ آپس میں لڑتی رہتی تھیں۔ تہذیبی زندگی میں بھی افزائش پائی جاتی تھی اور جب کسی بڑی سلطنت کے قائم ہونے سے سیاسی وحدت پیدا ہو جاتی تھی تو ایک نئی قومی تہذیب کی تاسیس سے تہذیبی وحدت بھی بحال ہو جایا کرتی تھی۔ صرف سلطنت دہلی اور برطانوی سلطنت ان وجوہ سے جن کا ذکر آچکھا ہے اس تہذیبی امتزاج کے عمل میں ناکام رہیں۔

آج جب کہ ہندوستان کے اندر اتنی گہری سیاسی وحدت ہے جتنی اس کی تاریخ میں کبھی دیکھنے میں نہیں آئی تھی اس کا امکان پیدا ہو گیا ہے کہ ایک نئی قومی تہذیب کی عمارت بہت وسیع اور پائیدار بنیادوں پر کھڑی ہو سکے۔ اس نئی قومی تہذیب کی تعمیر نہ صرف ممکن بلکہ اشد ضروری ہے اس لیے کہ ہماری قومی آزادی اور سیاسی وحدت بغیر اس تہذیبی وحدت کے ڈانوا ڈول رہے گی۔

اگر موجودہ تہذیبی حالات کا جائزہ لیا جائے تو ہمیں یہ نظر آئے گا کہ ہندوستان کی مختلف جماعتوں کی



تہذیبی روح یعنی ان کا مذہبی، اخلاقی معاشرتی اور جمالی شعور دراصل ایک ہے، دوران کے رہن سہن میں بھی مجموعی طور پر یکسانی پائی جاتی ہے۔ غرض قومی تہذیب کی ایک گہری اور ٹھوس بنیاد پہلے ہی سے موجود ہے، مگر زبانیں ملک کے مختلف حصوں میں الگ، الگ ہیں اور ہر لسانی علاقے میں مقامی رنگ سے عام تہذیبی نکتے میں تبدیلیاں پیدا کر دیتی ہیں اس لیے اس بنیاد پر مشترک تہذیب کی تعمیر مشکل ہوئی ہے اور لسانی فرقہ واریت نے اس مشکل کو اور بڑھا دیا ہے۔

چنانچہ تہذیبی ہم آہنگی کی فضا پیدا کرنے کے لیے ایک طرف تو اس کی ضرورت ہے کہ لسانی فرقہ واریت کو ختم کر دیا جائے اور سب ہندوستانی زبانوں کو اور ان کے بولنے والوں کی مختلف تہذیبوں کو اپنے اپنے قلعے میں آزادی سے نشوونما پانے کا موقع دیا جائے اور دوسری طرف اس بڑے دائرے کے گرد جو ملک کی مجموعی تہذیبی زندگی کو محیط ہے ایک دائرہ مقامی تہذیبوں کے قطعوں کا ٹکڑا ہوا کھینچا جانے جسے مشترک قومی زبان اور تہذیب کا دائرہ قرار دیا جائے، اور پھر قومی زبان اور تہذیب کو ملک کے ہر ایک باشندے تک پہنچانے کے لیے موثر و نابیر اختیار کی جائیں۔

یہ تدریجی ترین طرح کی ہونی چاہئیں :-

(۱) ایک معقول لسانی پالیسی اختیار کرنا تاکہ قومی زبان ہندی کی جو منفی لغت اس خوف کی بنا پر کی جا رہی ہے کہ وہ علاقائی زبانوں کو ہٹا کر ان کی جگہ لے لے گی وہ دور ہو جائے، ہندی کو زیادہ سے زیادہ مقبولیت حاصل ہو اور وہ کم سے کم وقت میں سارے ملک میں پھیل جائے۔

(۲) مختلف لسانی جماعتوں کے منتخب مفردوں، مصنفوں اور فنکاروں کو ایک جگہ جمع کرنا تاکہ ان کے میل جول اور لین دین سے ادب اور فنون لطیفہ کے قومی طرز و اسلوب جو قومی تہذیب کی تشکیل میں اہم عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں وجود میں آئیں۔

(۳) اس مشترک تہذیب کو جو اس طرح بنے گی ہندوستان کے ہر خطے اور ہر جماعت پہنچانا تاکہ سارے ملک میں قومی وحدت کی روح پیدا ہو۔

(۱)

مشترک زبان کی حیثیت کسی زبان کی تہذیب میں صرف اتنی ہی نہیں کہ وہ اس کے افراد کے درمیان مبادلہ خیالات کا اور اشتراک عمل کا ذریعہ ہے بلکہ وہ اس تہذیبی روایات کے نشر اور نقل کے وسیلے کے طور پر بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ وہ ایک طلسمی شراب ہے جس کے اندر جماعت کے مشترک احساسات، جذبات، مزاج، روایات و دستور کی روح کھنچ کر آگئی ہے اور جس کو پی کر جماعت کے

افراد ایک ہی کیف میں ڈوب جاتے ہیں۔ دنیا کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ کسی ملک میں صحیح معنی میں قومی تہذیب اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب سارے ملک کی زبان ایک ہو گئی ہو یا کم سے کم مقامی زبانوں کے ساتھ ساتھ ایک مشترک زبان بھی پیدا ہو چکی ہو۔ اگر یہ مشترک زبان صرف ایک حلقے یا طبقے تک محدود رہے تو قومی وحدت کا سچا اور گہرا احساس بھی اسی طبقے تک محدود رہتا ہے جسے مشترک زبان پر عبور حاصل ہے۔ ہندوستان میں قومی وحدت کے جتنے دور اب تک گزر چکے ہیں یعنی ویدک ہندو تہذیب، بودھ تہذیب، پورانک ہندو تہذیب اور عہد وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب کے دور، ان سب میں مشترک تہذیبی زبان خواہ وہ سنسکرت ہو یا پالی یا فارسی اونچے طبقوں سے آگے نہیں بڑھی اس لیے یہ سب تہذیبیں اور قومی وحدت کے احساسات جوان پر مبنی تھے ہندوستانیوں میں عام نہیں ہونے پائے بلکہ خاص خاص طبقوں تک محدود رہے۔ جہاں تک عوام کا تعلق ہے ان کا حصہ ملک کے مشترک تہذیبی سرمائے میں محض برائے نام تھا۔ یوں تو تینوں قدیم تہذیبوں نے بھی زندگی میں جو وسعت اور وحدت پیدا کی تھی وہ بڑی حد تک اونچے طبقوں کے لیے تھی، عوام کی زندگی مقامی تہذیبوں کے تنگ دائرے میں گزرتی تھی، ایک خطے اور دوسرے خطے کے لوگوں میں چند ہی عقائد اور اعمال کے سوا کوئی چیز مشترک نہ تھی لیکن عہد وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب جسے مغلوں نے تعمیر کیا تھا بالکل واضح طور پر اونچے طبقوں کی تہذیب تھی اور اسے عوام سے تعلق نہ تھا اس لیے کہ اس کی بنیاد مذہبی وحدت پر نہیں بلکہ سیاسی وحدت پر تھی جس کی نوعیت اور قدر و قیمت کو عوام مشکل سے سمجھتے تھے۔

مغلیہ عہد کے آخری اور برطانوی عہد کے ابتدائی دور میں جہاں نئے حالات اور نئی قوتوں کی بدولت عہد وسطیٰ کی ہندوستانی تہذیب مٹنے لگی اور قومی وحدت کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ وہاں ایک ایسا عمل شروع ہوا جو ہماری تہذیبی زندگی کی آئندہ نشوونما کے لیے زبردست اہمیت رکھتا ہے اور جس نے یہاں پیدا کر دیا ہے کہ ایک نئی ہندوستانی تہذیب کی عمارت پہلے سے کہیں زیادہ وسیع اور مضبوط بنیاد پر قائم ہو سکے یعنی ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار علاقائی زبانوں کے ساتھ ساتھ ملک کے مختلف حصوں میں ایک مشترک زبان بول چال کی زبان کی حیثیت سے پھیلنے لگی اور صرف چند مخصوص طبقوں ہی میں نہیں بلکہ عوام میں بھی مقبول ہونے لگی۔ اس زبان کا ڈھانچہ عہد متاخر کی ہندی آرمی بولی (اپ بھاشا) سے بنا تھا جو دلی کے آس پاس بولی جاتی تھی اور جسے تیرھویں صدی کے شروع میں ہندوستان کے ترک فاتحوں نے یہاں کے لوگوں سے معمولی بات چیت کرنے کا ذریعہ بنایا تھا۔ دربار دلی کے تعلق سے اسے معیاری زبان کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اور یہ کھڑی



بولی کہلانے لگی۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں یہ زبان جو ”فارسی خط میں لکھی جاتی تھی فارسی لفظوں سے بھرپور تھی اور فارسی ادب سے فیض اٹھاتی تھی یہ ترقی کر کے ادبی زبان بن گئی لیکن مغربی ہندی کے علاقے میں جب بہت سے ہندوؤں نے اٹھارھویں صدی میں کھڑی بولی میں لکھنا شروع کیا تو اس رجحان کو جو یہ زبان اپنے دہائی ہندی اور سنسکرت لفظوں کی طرف رکھتی تھی قائم رکھا اور ایسی دیوناگری رسم خط اختیار کیا۔ اس طرح وہ زبان وجود میں آئی جسے ہندی (یا شمالی ہند کے مدھیہ دیش کی بہت سی بولیوں سے جو ہندی کے اسم نوعی سے پکاری جاتی ہیں، تمیز کرنے کے لیے ادبھی ہندی یا ادبی ہندی) کہتے ہیں۔ اس طرح ایک زبان سے دو ادبی زبانیں پیدا ہو گئیں جن کے رسم خط اور ادبی خیالات کو ظاہر کرنے والے الفاظ الگ الگ ہیں۔

انیسویں صدی کے شروع تک اردو شمالی ہند میں بولی اور ادبی زبان دونوں کی حیثیت سے بہت مقبول ہو چکی تھی۔ مسلم علماء قرآن مجید کا ترجمہ اردو میں کر چکے تھے اور ہندوؤں کی بہت سی مذہبی کتابیں بھی اس زبان میں لکھی جا چکی تھیں لیکن سرکاری زبان مغلیہ سلطنت کے بچے کچھ حصے میں کٹر ہندوستانی رہا ستوں میں جو سلطنت کے اقتدار سے آزاد ہو چکی تھیں ہنوز فارسی تھی لیکن انگریز تاجروں اور شمالی ہند کے ایک بڑے حصے کے واقعی حکمران تھے کچھ سیاسی اور کچھ عملی مصلحتوں سے یہ چاہتے تھے کہ فارسی کی جگہ کسی ہندوستانی زبان کو سرکاری کاموں کے لیے استعمال کریں۔ انھیں اپنے مقصد کے لیے اردو سب سے زیادہ کارآمد نظر آئی مگر انھوں نے سوچا اردو کی مقبولیت کو بڑھانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے فارسی سے ہٹا کر روزمرہ بول چال کی زبان کھڑی بولی سے زیادہ قریب لایا جائے۔ چنانچہ فورٹ ولیم کالج میں جو 1800ء میں کلکتہ میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے اہلکاروں کی ٹریننگ کے لیے قائم ہوا تھا ایک ادبی شعبہ اس غرض سے رکھا گیا کہ سان اردو میں کتابیں لکھوائی جائیں تاکہ وہ مشترک زبان کے لیے (جو فارسی آمیز اردو سے تمیز کرنے کے لیے ہندوستانی کے نام سے موسوم کی گئی) نمونے کا کام دے سکیں۔ ہندوستانی کو ہندوؤں میں مقبول بنانے کے لیے فورٹ ولیم کالج میں کچھ ہندو لیکچرر بھی رکھے گئے اور ان کی کتابیں دیوناگری رسم خط میں شائع کی گئیں جس سے شمالی ہند کے بہت سے ہندو آشنا تھے۔

(۱) (۲) ”نبائیں اور زبان کا مسئلہ“ از سینتی کمار جیٹرجی۔ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۴۵ء  
(۳) (۴) (۵) ”نبائیں اور زبان کا مسئلہ“ از سینتی کمار جیٹرجی۔ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۴۵ء



۱۸۷۹ء میں انگریزوں کی لسانی پالیسی بدل گئی اور انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ فارسی کی جگہ اردو کو نہیں بلکہ انگریزی کو سرکاری زبان بنائیں گے۔ چنانچہ ہندوستانی کی جو ہمت افزائی شروع ہوئی تھی وہ تھوڑے ہی دنوں میں ختم ہو گئی۔

اس وقت تک ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی میں وہ تفریقی رجحانات جن کا ہم نے پہلے باب میں ذکر کیا تھا زبان کے معاملے میں ظاہر ہونے لگے تھے۔ مسلمانوں کو اور بہت سے ہندوؤں کو جنھوں نے فارسی زبان اختیار کر لی تھی۔ یہ محسوس ہوا کہ یہ زبان جس نے شاہی دربار کے گرم خانے میں پرورش پائی ہے ہندوستان کی سرزمین پر کھلی ہوا میں نہیں پنپ سکتی اس لیے انھوں نے اردو کو اپنانے کا فیصلہ کیا۔ لیکن ان ہندوؤں نے جو ہندو قومیت کی تحریک سے متاثر تھے ادبی ہندی کو اپنی تہذیبی زبان بنایا چنانچہ اردو اور ہندی اپنی نئی ذمہ داریوں کو حوالہ دی زبانوں کی حیثیت سے ان پر عائد ہوتی تھیں، پورا کرنے کے لیے اس پر مجبور ہو گئیں کہ پہلی عربی فارسی سے اور دوسری سنسکرت سے بہت سے لفظ ادھار لے۔ اس طرح وہ ایک دوسرے سے اور زیادہ دور ہو گئیں۔

اٹھارویں صدی کے نصف آخر میں ہندی کے حامیوں نے صوبہ یوپی اور بہار میں ایک مہم اس غرض سے شروع کی کہ اردو کی جگہ ہندی کو انگریزی کے ساتھ جو اصل سرکاری زبان تھی مٹا دی جائے۔ ان کی حیثیت دی جائے۔ ہندی اور اردو کی اس نزاع نے سیاسی تفریق ہندی کے رجحان کو اگر جنم نہیں دیا تو پروان ضرور چڑھایا۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد مہاتما گاندھی نے چند ماہرین لسانیات کی مدد سے اس نزاع کو دور کرنے کے لیے یہ کوشش کی کہ عام بول چال کی زبان جو شمالی، مغربی اور وسطی ہند اور ایک حد تک باقی ملک میں رائج ہے، جسے دیس کی ایک تہائی آبادی بولتی اور آدھی سے زیادہ آبادی سمجھتی ہے قومی زبان بنائی جائے۔ ان کی تجویز تھی کہ یہ زبان ہندوستانی کہلائے، اردو اور ناگری دونوں طرح کے حرفوں میں لکھی جائے اور ہر شخص دونوں رسم خط سیکھے تاکہ حسب ضرورت دونوں سے کام لے سکے۔ وہ ہندوستانی کے محدود ذخیرہ الفاظ میں اضافہ اس طرح کرنا چاہتے تھے کہ عربی، فارسی یا سنسکرت سے الفاظ ادھار لینے کے بجائے بول چال میں آنے والے لفظوں کی تصریف یا ترکیب سے نئے لفظ بنائے جائیں یا پرانے لفظوں کے مفہوم کو وسعت دے دی جائے۔ اس تحریک کو ملک کی سب سے بڑی سیاسی پارٹی نیشنل کانگریس کی تائید حاصل ہو گئی اور اس نے اسے اپنے سیاسی پروگرام میں شامل کر لیا۔ الا آباد کی ہندوستانی اکادمی اور دہلی کی ہندوستانی پرچار سھانے اس سلسلے میں قابل قدر

خدمات انجام دیں۔ جب صوبوں میں حکومت خود اختیاری رائج ہو گئی اور ۱۱ میں سے ۹ کانگریسی حکومتیں قائم ہوئیں تو حکومت بہار نے ہندوستانی کی علمی اور فنی اصطلاحیں بنوانے اور درسی کتابیں لکھوانے کے معاملے میں ہر اہل کام کیا۔ انگریزی اور ہندی کے حامیوں اور سب سے زیادہ رد و کے پڑنے والے نے جن کی پشت پر مسلم لیگ تھی ہندوستانی زبان کی تحریک کی بڑی سختی سے مخالفت کی۔ آگے چل کر جب آزاد ہند کی آئین ساز اسمبلی میں مرکزی حکومت کی سرکاری زبان کا سوال اٹھا تو ہندی اور ہندوستانی کی لڑائی پھر بڑے زور شور سے چھڑ گئی۔ لیکن ملک کی تقسیم اور اس کے بعد کے افسوسناک فرقہ وارانہ فسادات کی وجہ سے بہت سے کانگریسیوں کا رویہ برسا گیا تھا اور ہندوستانی کے سب سے بڑے حامی ہاتما گاندھی دنیا سے اٹھ چکے تھے اس لیے وہ آئین ساز اسمبلی میں ودیوں کی اکثریت حاصل نہ کر سکی اور ہندی زبان دیوناگری حروف میں مرکزی حکومت کی زبان یا دوسرے الفاظ میں قومی زبان تسلیم کر لی گئی مگر اس شرط کے ساتھ کہ ہندی کو بول چال کی زبان در ہندوستانی سے قریب رکھنے کی کوشش کی جائے۔ ہندوستان کے دستور کی جو دفعات زبان کے مسئلے سے تعلق رکھتی ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہیں:

343 (۱) یونین کی سرکاری زبان ہندی ہوگی۔ دیوناگری رسم خط میں۔ ہندوؤں کی جو شکل سرکاری

مقاصد کے لیے استعمال ہوگی وہ ہندی ہندوؤں کا بین الاقوامی روپ ہے۔

(2) شق (۱) میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کے باوجود دستور کے آغاز سے ۱۵ سال تک انگریزی ان سب مقاصد کے لیے استعمال ہوتی رہے گی جن کے لیے وہ اس آغاز کے فوراً پہلے استعمال ہوتی تھی۔

مگر صدر جمہوریہ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مذکورہ بار مدت کے اندر کسی سرکاری مقصد کے لیے انگریزی زبان اور ہندی ہندوؤں کے بین الاقوامی روپ کے علاوہ ہندی زبان اور ہندی ہندوؤں کی بھی اجازت دے دے۔

(3) اس دفعہ میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کے باوجود پارلیمنٹ قانون کے ذریعے سے ان مقاصد کے لیے جن کی صراحت اس قانون میں ہو یہ قرار دے کر سکتی ہے کہ ۱۵ سال کے بعد (۲) انگریزی زبان

(ب) ہندوؤں کے دیوناگری روپ کا استعمال کیا جائے۔

345 دفعہ 346 اور 347 کی قراردادوں کا لحاظ رکھتے ہوئے کسی ریاست کی قانون ساز مجلس

قانون کے ذریعے ان زبانوں میں جو ریاست میں استعمال ہوتی ہیں۔ ایک زبان یا ایک سے زیادہ زبانوں کو یا ہندی کو ریاست کے کسی مقصد یا کل مقصد کے لیے اختیار کر سکتی ہے۔

مگر جب تک ریاست کی قانون ساز مجلس قانون کے ذریعے اس کے خلاف فیصلہ نہ کرے انگریزی زبان ریاست کے اندر ان سرکاری مقاصد کے لیے استعمال ہوتی رہے گی جن کے لیے وہ دستور کے آغاز سے فوراً پہلے استعمال ہوتی تھی۔

346 جس زبان کو بالفعل یونین میں سرکاری مقاصد کے لیے استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہو وہی ایک ریاست اور دوسری ریاست نیز ایک ریاست اور یونین کے درمیان مراسلت کا ذریعہ ہوگی۔

لیکن اگر دوا دوسے زیادہ ریاستیں اس بات پر متفق ہوں کہ ان کے درمیان مراسلت کے لیے سرکاری زبان ہندی ہونی چاہیے تو ہندی اس قسم کی مراسلت کے لیے استعمال کی جاسکتی ہے۔ اگر اس بات کا مطالبہ کیا جائے اور صدر جمہوریہ کو یہ اطمینان ہو جائے کہ کسی ریاست کی آبادی کا معقول حصہ یہ چاہتا ہے کہ جو زبان وہ بولتا ہے اس کے استعمال کو ریاست تسلیم کر لے، تو صدر ہدایت کر سکتا ہے کہ وہ زبان بھی پوری ریاست یا اس کے حصے میں ان مقاصد کے لیے جن کی اس نے صراحت کی ہو تسلیم کر لی جائے۔

351 یونین کا فرض ہوگا کہ وہ ہندی زبان کو رواج دینے کی کوشش کرے اسے اس طرح نشوونما دے کہ وہ ہندوستان کی مرکب تہذیب کے کل عناصر کے لیے اظہار کا ذریعہ بن سکے اور اپنی روح کو قائم رکھتے ہوئے ہندوستانی اور ہندوستان کی دوسری قسیمہ 8 میں گنوائی ہوئی زبانوں کے لفظوں، ترکیبوں، طرزوں اور اسلوبوں کو اپنالے اور جب کبھی ضروری ہو تو اولاً سنسکرت اور ثانیاً دوسری زبانوں کے الفاظ لے لے۔

ہم ان دفتروں کو غور سے پڑھیں تو معلوم ہوگا کہ ہمارے آئین نے ایک منصفانہ اور معقول سانی پالیسی کے عام اصول متعین کر دیے ہیں اور اگر یونین کی حکومت اور ریاستی حکومتیں ان پر خلوص اور سمجھ بوجھ کے ساتھ عمل کریں تو یہ پیچیدہ مسئلہ اس طرح حل ہو سکتا ہے کہ علاقائی زبانوں کو اپنے اپنے دائروں میں اور قومی زبان کو پورے ہندوستان میں فروغ ہو، اور تہذیبی زندگی کا ایسا نقشہ بن جائے جو ہمارے ملک کی روح اداس کی روایات کی مناسبت سے کثرت میں وحدت کا نمونہ پیش کرے۔

ہندوستان کے سانی مسئلے کے چار پہلو ہیں جن کا آئین کی مندرجہ بالا دفتروں میں مجمل طور پر ذکر آیا ہے۔



ہم ان پر ذیل کے صفحوں میں کسی قدر تفصیل سے نظر ڈالیں گے :-

(۱) قومی زبان، اس کا دائرہ عمل، رسم خط اور عام رنگ۔

(ب) علاقائی زبانوں کی حیثیت، لسانی اقلیتوں کے حقوق۔

(ج) انگریزی سے ہندی اور علاقائی زبانوں کی طرف آنا۔ انگریزی کا مستقبل۔

(د) ہندی کی نشوونما اور اسے جلد رواج دینے کے لیے عملی قدم۔

(۱)

اگرچہ ہم ان لوگوں کے ساتھ پورا اتفاق رکھتے ہیں جن کے نزدیک آئین ساز مجلس کا یہ فیصلہ کہ ہندوستانی زبان اور دیوناگری رسم خط کو جس کے حامی ہاں تہا گاندھی تھے، اختیار کرنے کے بجائے ہندی کو دیوناگری رسم خط میں قومی زبان مانا جائے نامناسب اور قابل افسوس ہے۔ لیکن ایمانداری کے تقاضے سے ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ فیصلہ اس وقت اکثریت کے رائے کا مظہر ہے اور شاید آئندہ بھی ایک مدت تک رہے گا۔ ظاہر ہے کہ جمہوری ریاست میں اکثریت کے فیصلے پر عمل ہونا ضروری ہے اس لیے ہم ہندوستان کے ہر شہری کا یہ فرض سمجھتے ہیں کہ آئین کا فیصلہ زبان کے معاملے میں تسلیم کر لے اور اپنے امکان بھر اس کے نفاذ میں مدد دے۔ مگر اسی کے ساتھ ان سب لوگوں کو جو بھی جمہوریت پر عقیدہ رکھتے ہیں اس بات پر اصرار کرنا چاہیے کہ آئین میں بتائی ہوئی لسانی پالیسی پر کسی کشادہ دلی سے عمل کیا جائے جو اس کے بنانے میں دکھائی گئی ہے۔

آئین کے بنانے والوں کی بڑی دانشمندی یہ ہے کہ انھوں نے ہندی زبان کا استعمال صرف ان کاموں تک محدود رکھا ہے جن پر قومی کا اطلاق ہو سکتا ہے یعنی یونین، پریسٹنٹ اور یونین حکومت کی کارروائیاں یونین اور ریاستوں کے درمیان یا ایک ریاست اور دوسری ریاست کے درمیان مراست۔ اس طرح علاقائی زبانوں کو موقع دیا گیا ہے کہ اپنے اپنے دائروں میں سرکاری زبان کی حیثیت سے ترقی کر سکیں۔

ہندی کو سرکاری اور قومی زبان کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لیے اپنی نشوونما کا رخ بدلنا ہو گا۔ غالب رجحان آج کل یہ ہے کہ ہندی میں سنسکرت کے عنصر کو قوی کیا جائے۔ چنانچہ نہ صرف ان عربی فارسی لفظوں کو جواب تک برابر ہندی میں استعمال ہوتے تھے بلکہ خود کھڑی بولی کے بہت سے لفظوں، ترکیبوں اور محاوروں کو جنھیں ہندی کا گوشت پوست سمجھنا چاہیے جمود کران کی جگہ سنسکرت کے غیر مانوس شبد استعمال کرنے کا التزام کیا جاتا ہے۔ لیکن کچھ لکھنے والے ایسے بھی ہیں

جو سنسکرت کی بھرا کر روکنے اور سہل و سلیس زبان کو قائم رکھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھیے کہ ہندی اب اس منزل میں داخل ہو رہی ہے جس سے اس کی رشتہ دار یورپی زبانیں کبھی نہ کبھی گزر چکی ہیں، وہ کشمکش کی منزل جہاں ایک طرف یہ حوصلہ تھا کہ کلاسیکی زبانوں خصوصاً لاطینی کا زیادہ سے زیادہ عنصر جذب کر کے زبان کو رعب دار بنایا جائے اور دوسری طرف یہ خواہش کہ عام بول چال سے قریب رہ کر اس میں زندگی اور قوت پیدا کی جائے۔

یورپ کے ملکوں میں ادبی زبان کو عام بول چال کی زبان کے سانچے میں ڈھالنے کی جوششیں کی گئیں ان میں سب سے نمایاں وہ تحریک ہے جو جرمنی میں مشہور مجدد مارٹن لوتھر نے شروع کی تھی۔ لوتھر صرف پروٹسٹنٹ مذہب کا بانی ہی نہیں بلکہ جدید جرمن زبان کا باوا آدم بھی کہلاتا ہے۔ اس کے ترجمہ بائبل کا حصہ جرمن کو لاطینی کی غلامی سے آزاد کرنے، اس کی اپنی روح کو نئے سرے سے ابھارنے اور اس میں ٹھیکہ زبان کا چٹخارہ پیدا کرنے میں اسی قدر اہم بلکہ شاید اس سے زیادہ اہم تھا جتنا انگریزی بائبل کا انگریزی زبان کی نشوونما میں آج کل کا ایک جرمن ماہر لسانیات کہتا ہے: ”وہ شخص جو جدید ادبی جرمن زبان کا بانی سمجھا جاتا ہے لوتھر ہے..... لیکن اس کی بڑائی اور وہ غیر فانی خدمت جو اس نے ادبی زبان کی انجام دی، زبان کی جسمانی ساخت ”یا بیرونی صورت“ سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ اس چیز سے جسے ہم ویسلیم فان ہمبولٹ کی تعلیم میں ”اندرونی صورت“ کہیں گے۔ اس کی عظمت کا راز یہ تھا کہ تحریر میں بھی وہ تقریر کرتا تھا: ۱۷

لوتھر کا نظریہ ادبی اسلوب کے بارے میں اس کے اس مشہور قول سے ظاہر ہوتا ہے۔ ”جسے پوچھنا ہے کہ جرمن زبان کیسے لکھی جائے وہ لاطینی حروف تہجی سے جا کر نہ پوچھے بلکہ گھر کے اندر ماں سے، گلی میں بچوں سے اور بازار میں معمولی آدمیوں سے، ان کے ہونٹوں کے ہلنے پر نگاہ رکھے اور کان لگا کر سنے کہ وہ کیسے بولتے ہیں۔“ لوتھر بول چال کی زبان کو ادبی زبان کے لیے فیض کا سرچشمہ سمجھتا تھا۔ اس کے نزدیک ادبی اور کتابی زبان میں اگر بول چال کی زبان نے جان نہ ڈال دی ہو تو وہ محض ایک حصد بے روح ہے ۱۸

بد قسمتی سے لوتھر کے بعد آنے والے جرمن انشا پردازوں میں سب نے اس کی پیروی نہیں کی۔

۱۷ آرٹولڈ۔ ای۔ بائر ”لوتھر اور جدید جرمن۔ جرمن ادبی زبان“

۱۸ آرٹولڈ۔ ای۔ بائر۔ ”لوتھر اور جدید جرمن ادبی زبان“

بہت سے لوگ مطلق اور ادق لاطینی لفظوں سے بھرپور عبارت لکھتے رہے اور بول چال کی جرمن میں جو قدرتی روانی اور قوت تھی اسے عہد وسطیٰ کے کلاسیکی نمونوں پر ڈھالی ہوئی مصنوعی زبان کی شان و شوکت پر قربان کرتے رہے۔ پھر بھی مجموعی طور پر آئندہ صدیوں میں ادبی جرمن کی نشوونما پر لو تھر کا بہت بڑا اثر پڑا۔ کلاسیک کے ہاں لو تھر کی بائبل کی زبان نے ایک نئی تخلیقی انگ پیدا کی۔ ہالڈیلانڈ اور لیسنگ اسی چشمے سے سیراب ہوئے۔ جرمن طرز زندگی اور جرمن آرٹ کی تلاش کے سلسلے میں لوگوں پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ سولہویں صدی کا زمانہ قومی نشاۃ ثانیہ کا دور تھا۔ گوٹے کی سرکردگی میں جرمن شعرا نے لفظوں کے انتخاب اجزائے کلام کی ترتیب اور جملوں کی ساخت میں آزادی برت کر شعر کی زبان کو نئے سرے سے جوان کر دیا۔۔۔۔۔ مگر سب سے قابل قدر خدمت جو لو تھر کے اٹھنے دوبارہ زندہ ہو کر اٹھارہویں صدی میں ادبی جرمن کی نشوونما میں انجام دی، یہ تھی کہ فکر و نظر کو آزادی بخشنے والا یہ اصول مان لیا گیا کہ زبان کوئی مصنوعی چیز نہیں بلکہ ایک جسم نامی ہے جس کی تخلیقی قوت جیتی جاگتی بول چال میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن ادبی زبان کے لیے ہمیشہ یہ خطرہ رہتا ہے کہ زندگی کے اصل دھارے سے جدا ہو کر ہندو پانی کی طرح گھٹ کر رہ جائے گی۔۔۔۔۔ اس زمانے کے قریب قریب سب بڑے مصنفوں نے، جن میں شاعر بھی تھے، نقاد بھی، فلسفی بھی مثلاً ہا مان، ہرڈر، گوٹے، کانت، کلائسٹ، لو تھر کی زبان کو زندہ کرنے میں کم و بیش حصہ دیا۔“ ۱

انیسویں صدی کے شروع میں جب کہ جرمنی یورپ کے اور بہت سے ملکوں کی طرح نیپولین کے حملوں سے پامال ہو رہا تھا اور قومی جذبے کی طوفانی لہروں نے سارے ملک میں پھیل کر مختلف ریاستوں میں جرمن قوموں کو اس پر ابھارا تھا کہ پردیشیائے بھندے تلے آزادی کی لڑائی لڑیں، آرنٹ، فشتے، ویلانڈ، ٹران پاول کی جاں بخش تحریروں میں لو تھر کی بائبل کی سلیس اور پُر زور زبان نے پھر سے جنم لیا۔ اس زمانے کے لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے یاکوب گرم کہتا ہے ”جس چیز نے ان کے جسم و روح کو غذا پہنچائی اور جوانی کی قوت بخشی اور آگے چل کر نئی شاعری کے بھول کھلائے اس کے لیے ہم ایک ہی شخص کے احسان مند ہیں یعنی لو تھر کے“ ۲ اس زمانے کے سب سے زبردست لکھنے والے ای۔ ایم آرنٹ نے جسے ”زبان کا استاد“ کہا گیا ہے سب سے بڑا خراج عقیدت جو ایک محب وطن جرمن اپنے

۱ آرٹولڈ۔ ای۔ بایر: ”لو تھر اور جدید جرمن ادبی زبان“

۲ ”آرٹولڈ۔ ای۔ بایر“



ہم وطن جرمن کی خدمت میں پیش کر سکتا ہے ان الفاظ میں پیش کیا ہے: "اگر مجھے کبھی کبھی حقیقی جرمن زبان بولنے کا شرف حاصل ہوا ہے تو اس کے لیے میں اور میری طرح بہت سے لوگ جو جرمن رنگ میں محسوس کرتے، سوچتے اور لکھتے ہیں زیادہ تر لوگوں کی بائبل کے زیر بار احسان ہیں جس کا ہم نے بچپن سے بڑی محنت سے مطالعہ کیا ہے۔"

ہندی کے لیے جو آج اسی دور ہے پرکھڑی ہے جس پر جرمن زبان آج سے 400 سال پہلے کھڑی تھی، ہاتھ گا ندھی کی حیثیت ایک حد تک مارٹن لوتھر کی سی ہے۔ اگرچہ ہندی یا ہندوستانی گا ندھی جی کی مادری زبان نہیں تھی اور ان کا ہندی اسلوب مستند نہیں کہا جاسکتا، لیکن انھوں نے اپنی تقریروں سے جو ہندوستان کے ہر ایک حصے میں کروڑوں آدمیوں نے سنی ہیں، وہ اثر ڈالا ہے جو آگے چل کر قومی زبان کو عام بول چال کے قریب لانے میں شاید اس سے بھی زیادہ قوی ثابت ہو جتنا لوتھر کا تھا۔ اگر ہندی کے لکھنے والے نیاز و عقیدت کے ساتھ گا ندھی جی کی تقریروں کا جو قلم بند ہو چکی ہیں۔ اور ان محرموں کا جنھوں نے لاکھوں آدمیوں کو جانبازی اور سرفروشی کے حیرت انگیز کارناموں پر ابھارا تھا اگر مطالعہ کریں، اور ان کی طاقت کا راز سمجھ لیں، اگر وہ گا ندھی جی کے اسلوب کی نقل کیے بغیر اس کی حقیقی روح کو اپنالیں تو ہندی زبان کو اس بلندی تک پہنچا سکتے ہیں جہاں گوتے اور دوسرے سہل و سلیس جرمن لکھنے والوں نے اپنی زبان کو اٹھارھویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے نصف اول میں پہنچا دیا تھا۔ یہ بہترین تدبیر ہے جو قومی زبان ہندوستان کے ہر حصے میں عام لوگوں کے دل میں جگہ پانے، ان کی زندگی میں رچ جانے اور ہمارے آئین کے نقشا کے مطابق "ہندوستان کی مرکب تہذیب کے کل عناصر کے لیے اظہار کا ذریعہ" بننے کے لیے اختیار کر سکتی ہے۔"

(ب)

وہ سیدھی سی بات جسے آئین کی دفعہ 345 میں قانون کی جی ٹی، مگر بے مزہ زبان یوں کہا گیا ہے "کسی ریاست کی قانون ساز مجلس قانون کے ذریعے، ان زبانوں میں سے جو ریاست میں استعمال ہوتی ہیں ایک زبان یا ایک سے زیادہ زبانوں کو، یا ہندی کو ریاست کے کسی مقصد یا کل مقاصد کے لیے استعمال کر سکتی ہے۔" دراصل سب سانی علاقوں — اور محلاتوں کے لیے زبان کی آزادی کا ایک منشور ہے جس میں جمہوریت کی سچی روح کا رفراس ہے۔ یہ ہر ایک ریاست کی سب سے

بڑی لسانی جماعت کا یہ حق تسلیم کرتی ہے کہ اپنی زبان کو اس ریاست کی سرکاری زبان بنائے لیکن اسی کے ساتھ کناٹہ لسانی اقلیتوں کی زبانوں کو اکثریت کی زبان کے مساوی درجہ پانے کا موقودتی ہے۔ کیونکہ اس نے ایک سے زیادہ سرکاری زبانوں کے اختیار کرنے کی گنجائش رکھی ہے۔

اس دفعہ کے منشاکو پورا کرنے کے لیے نہ صرف حکومتوں کو بلکہ اور ذمہ دار اداروں اور اشخاص کو بھی جو ہندی کی اشاعت کی کوشش کر رہے ہیں یہ بات بالکل صاف کر دینی چاہیے کہ ان کا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ ہندی دوسری زبانوں کے منصب کو غصب کر لے۔ وہ شبہ جو غیر ہندی لسانی جماعتوں کے دل میں کھٹک رہا ہے کہ ہندی زبان کا ان کے علاقوں میں قدم رکھنا کہیں ”ہندی سامراج“ کی تمہید نہ ہو ایک زہر قاتل ہے۔ اس زہر کو جلد سے جلد دور کرنا ہے اس سے پہلے کہ یہ سارے ملک میں پھیل کر قومی وحدت کی روح کو جو ابھی پیدا ہو رہی ہے اور جس پر نہ صرف ہماری آزادی بلکہ ہماری قومی زندگی کا دار و مدار ہے ہلاک کر دے۔

اب رہیں وہ اقلیتیں جو قریب قریب ہر ریاست میں موجود ہیں۔ جن کی زبانیں اس ریاست کی سب سے بڑی علاقائی زبان سے مختلف ہیں؛ ان کے لیے ہمارے آئین نے نہ صرف یہ ہدایت کی ہے کہ ہر ایک کے بچوں کو ابتدائی تعلیم مادری زبان میں دی جائے بلکہ صدر جمہوریہ کو دفعہ 147 کی رو سے یہ حکم جاری کرنے کا اختیار دیا گیا ہے کہ کسی اقلیت کی زبان کو، ایک خاص حد تک جس کی اس نے صراحت کی ہو، سرکاری زبان کا درجہ دیا جائے بشرطیکہ اسے یہ اطمینان ہو جائے کہ ریاست کی آبادی کا ایک معقول حصہ اس کا خواہش مند ہے۔ اس سلسلے میں سب سے بڑی لسانی اقلیت نے جو کسی ایک ریاست میں پائی جاتی ہے یعنی اتر پردیش کی اردو بولنے والی جماعت نے صدر جمہوریہ ہند کی خدمت میں ایک عرضداشت پیش کی ہے کہ اس کے لسانی حقوق جو اسے مدتوں سے حاصل تھے اور جن کی بقا کی 1950ء کے آئین میں ضمانت کی گئی ہے بحال کر دیے جائیں۔

(ج)

یہاں ایک مسئلہ خاص طور پر غور و فکر کا محتاج ہے۔ ظاہر ہے سرکاری زبان کی حیثیت سے انگریزی کو اپنی جگہ ہندی کے لیے چھوڑنی ہی ہے مگر اس کا اپنی اسکول اور یونیورسٹی میں ایک لازمی مضمون کی حیثیت سے برقرار رہنا نہایت ضروری ہے۔ اگر ہندوستان اس مرتبہ کو جو اسے دنیا کی مہذب قوموں میں حاصل ہے قائم رکھنا، اور اس سے زیادہ مرتبہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اگر اسے بین الاقوامی علمی خزانے سے فائدہ اٹھانا اور اس میں اپنی طرف سے اضافہ کرنا منظور ہے تو اس کے لیے



لازمی ہے کہ انگریزی زبان کو اپنے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنی سرمائے کا ایک جزو لاینفک بنائے آج دنیا میں کوئی قوم عہد حاضر کی تہذیبی زندگی میں اس وقت تک مناسب حصہ نہیں لے سکتی جب تک وہ یورپ کی بڑی زبانوں میں سے کسی ایک زبان سے واقف نہ ہو۔ اور ان میں انگریزی سب سے زیادہ دولت مند، مقبول اور عالمگیر زبان کہلانے کی مستحق ہے۔ نہ صرف ایشیا بلکہ یورپ کے اکثر ملکوں میں جن کی اپنی ترقی یافتہ زبانیں موجود ہیں انگریزی کو نصاب تعلیم میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ خوش قسمتی سے ہندوستان کے لوگ، ان قوموں کو چھوڑ کر جن کی مادری زبان انگریزی ہے، اس پر سب سے زیادہ عبور رکھتے ہیں اور ان کے لیے یہ بڑی افسوسناک حقاقت ہوگی کہ وہ آئندہ انگریزی کی تعلیم میں غفلت برت کر اس فوقیت کو کھودیں۔ پس یہ رجحان جو ہندوستان کی بعض ریاستوں میں پایا جاتا ہے کہ نصاب تعلیم میں الٹ پھیر کر کے انگریزی پڑھنے والوں کی ہمت شکنی کی جائے صریحاً ہندوستان کے مفاد کے خلاف ہے اور ملک کے بھی خواہی کو پوری قوت کے ساتھ اس کی مذمت اور مخالفت کرنی چاہیے۔

(۵)

اگر اس دانشمندانہ اور منصفانہ لسانی پالیسی پر جو ہندوستان کے آئین میں مقرر کی گئی ہے زائد سے عمل کیا جائے تو مختلف لسانی علاقوں میں لوگوں کے شبہات رفع ہو جائیں گے، ان کی بے چینی گود ہو جائے گی، اور ہندی زیادہ تیزی کے ساتھ ملک میں رواج پا سکے گی۔

لیکن قومی زبان کی ترقی اور ترویج کا اصل کام اس وقت ہو سکے گا جب یونین کی حکومت اس کے لیے زیادہ موثر اور منظم طریقہ اختیار کرے۔ یہ کام آتنا بڑا ہے اور ایسی مخصوص قابلیت اور مہارت چاہتا ہے کہ حکومت ہند کی وزارت تعلیم اسے ان کمیٹیوں کی مدد سے انجام نہیں دے سکتی جن میں سال میں دو تین بار ماہرین فن جمع ہو کے ہندی زبان و ادب کی ترقی کے مسائل پر غور کرتے ہیں اس کے لیے ایک جدا گانہ اور مستقل ادارہ درکار ہے جو کسی مرکزی مقام (بہتر ہو کہ دہلی میں) مثلاً نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہندی کے نام سے قائم کیا جائے اور حکومت سے مالی مدد پائے۔ مگر اس کے انتظام میں نہ ہو۔ اس کی تنظیم اور لائحہ عمل کی تفصیلات طے کرنے کے لیے اہل الرائے علمائے مشورہ کرنے کی ضرورت ہوگی۔ یہاں ہم صرف چند کاموں کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں جن کے انجام دینے کی اس ادارے سے توقع رکھنی چاہیے۔

نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہندی کو تین قسم کے فرائض انجام دینے چاہئیں:



(i) ہندی زبان کی ترقی اور اس کا ایک عام معیار قائم کرنا۔

(ii) اس کی ترویج میں مدد دینا۔

(iii) اس کے متعلق ہر قسم کے مسائل کے بارے میں معلومات بہم پہنچانا، اور سوالات کے جواب دینا۔

(i) علاوہ علمی اور فنی اصطلاحات کے وضع کرنے اور ان پر نظر ثانی کرنے کے (جو آج کل دنیا پر تعلیم کر رہی ہے) اس ادارے کو ہندی اور ہندوستانی کے ان سب الفاظ کا مکمل جائزہ لینا چاہیے جو سارے ہندوستان میں رسمت کے ایک سہل ترین مقررہ معیار کے مطابق بولے جاتے ہیں اور عام بول چال کی زبان کی لغت اور گرامر مرتب کرنا چاہیے۔ اسے ایک مضمون دار لغت بھی تالیف کرنا چاہیے جس میں نہ صرف مختلف علوم اور پیشوں کی اصطلاحیں بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں، سرگرمیوں، تقریبوں سے تعلق رکھنے والے الفاظ کو الگ الگ بابوں میں تقسیم کر کے ان کی تشریح کی گئی ہو۔ ہندی لفظوں کی رسمت اور استعمال، نئے الفاظ وضع کرنا، یا اختیار کرنا، دیوناگری رسم خط کا ایک عام معیار قائم کرنا، اور اس کی اصطلاح کے بارے میں جتنے سوالات پوچھے جائیں ان کی بھان میں کرنا۔ جواب دینا اور نصابی امور کا فیصلہ کرنا بھی اس ادارے کا کام ہو۔

(ii) خود اس ادارے کو ہندی کی ترویج کی کوشش براہ راست نہیں کرنی چاہیے بلکہ ریاستی حکومتوں اور دوسرے اداروں کو جو یہ کام کر رہے ہیں مدد دینے کے لیے مدرس تیار کرنے چاہیے اور انھیں زبانوں کی تعلیم کے جدید طریقوں اور ہندی بڑھانے میں ان کے استعمال کی ٹریننگ دینی چاہیے۔ اسے ہندی کے مصنفوں اور معلموں کی ہمت افزائی کے لیے انعام مقرر اور عطا کرنے چاہئیں۔

(iii) اس ادارے کا یہ فرض بھی ہونا چاہیے کہ ہندی پڑھنے بڑھانے اور لکھنے والوں کو معلومات بہم پہنچائے۔ مشورے اور ہدایتیں دے۔ مختصر یہ کہ مرکز مبادلہ اور دفتر معلومات کا کام انجام دے۔ ہندی زبان کے بارے میں جتنے مسائل اٹھیں یا بحثیں چھڑیں ان کو فیصلے کے لیے اس ادارے کے پاس آنا چاہیے اور اس کا فیصلہ مستند تسلیم کیا جانا چاہیے۔

صرف ایسے ادارے کے ذریعے جسے ملک کے بہترین ماہرین لسانیات اور ماہرین تعلیم بغیر کسی خارجی غرض کے محض تحقیق کی لگن یا تعلیم کے شوق کے تقاضے سے چلاتے ہوں ہندی ترقی کے



مدارج طے کر کے ایک مکمل علمی اور ادبی زبان بن سکتی ہے اور اپنے دائرہ اثر کو وسعت دے کر نہ صرف ہندوستان کی قومی بلکہ ایک بین الاقوامی زبان کی حیثیت حاصل کر سکتی ہے۔ یہ خلافت اس کے ہندی کی ترویج کی بعض تحریکیں جنہیں سیاسی حضرات نے کسی ایک جماعت یا ایک علاقے کے فائدے کے لیے اٹھایا ہے قومی زبان کے مقصد کو فائدے کی جگہ نقصان پہنچا رہی ہیں۔ ان کے مضر اثرات کے انسداد کے لیے ایک سچی ادبی اور تعلیمی تحریک کی ضرورت ہے جسے سارے ہندوستان میں کل غزقوں اور جماعتوں کا اعتماد اور تعاون حاصل ہو سکے۔

## (2)

جب ہندی قومی زبان کی حیثیت سے سارے ملک میں پھیل جائے گی تو وہ مختلف تہذیبی جماعتوں میں ربط ضبط پیدا کرنے، انہیں اپنے اصول و اقدار، خیالات و جذبات، اخلاق و عادات کی اندرونی وحدت کا احساس دلانے اور یک جہتی اور ہم آہنگی کے نئے رشتے قائم کر کے فکر و نظر کی اس بنیادی وحدت کو اور زیادہ وسیع اور مستحکم بنانے کا سب سے زیادہ مؤثر ذریعہ ثابت ہوگی۔ اسی ٹھوس نیوہ ہندوستان کی قومی تہذیب کی نئی عمارت کھڑی ہوگی۔

لیکن ایک جامع قومی تہذیب کی تعمیر کے لیے اسی قسم کے حالات کی ضرورت ہے جن میں پورا ملک تہذیب اور مغلوں کی ہندوستانی تہذیب نے نشوونما پائی تھی۔ یعنی ہندوستان کے مختلف حصوں کے منتخب اہل فکر اور اہل قلم، شاعروں اور فنکاروں کے لیے مستقل یکجائی اور میل جول کے مواقع کا ہم پہنچنا جو اپنے اپنے زمانے میں گپت دربار اور مغل دربار نے دیا کیے تھے۔ انہیں تہذیب کے معماروں کے ذہن میں مختلف جماعتوں، اور علاقوں کے رنگارنگ تہذیبی عناصر مل کر ایک ہم آہنگ نقشہ بنائیں گے جو آگے ایک ہمگیر قومی تہذیب کی معروضی شکل اختیار کرے گا۔

پچھلے دو سال میں حکومت ہند نے اس مقصد کی سمت کچھ اہم قدم اٹھائے ہیں یعنی تین اکاڈمیاں قائم کی ہیں جن میں سے ایک مصوری اور رنگ تراشی۔ دوسری موسیقی، رقص اور ڈراما..... اور تیسری ادب کی خدمت کے لیے ہے۔ لیکن یہ ادارے جن کے ممبر اور فیلو سال بھر میں صرف چند روز کے لیے جمع ہوا کرتے ہیں گے مختلف تہذیبی جماعتوں کے نمائندوں کو مستقل اور مسلسل یکجائی اور میل جول کے مواقع بہم نہیں پہنچا سکتے جو گونا گوں تہذیبی عناصر کے امتزاج سے قومی تہذیب کا پائدار مرکب تیار کرنے کے لیے درکار ہیں۔ اگر ان اکاڈمیوں سے گپت اور مغل درباروں کی تہذیبی معمولوں کا کام لینا ہے تو ان کو ایسے اداروں کی شکل دینی چاہیے جہاں ملک کے ہر گوشے سے اہل کمال آکر مستقل طور پر



رہیں اور معقول و ظلیفہ پائیں تاکہ فکر معاش سے آزاد ہو کر اپنے آپ کو تن من سے اس عظیم الشان مقصد کے لیے وقف کر سکیں کہ جو روح وحدت ہندوستان کی مختلف جماعتوں کی رگ و پے میں مضمر ہے وہ ادب اور آرٹ کے قومی طرزوں کی شکل میں آشکار ہو جائے۔

ایک اور تدبیر جو مختلف لسانی جماعتوں کے بچکے سے غیریت کے بردوں کو اٹھا کر تہذیبی وحدت کی روح کو ظاہر کرنے اور فروغ دینے کے لیے اختیار کی جاسکتی ہے، بڑے پیمانے پر معلموں کا مبادلہ ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ہر لسانی علاقے کے کچھ منتخب معلموں کو جو کسی ہندوستانی زبان میں جانتے ہوں ملازمت کی معقول شرطیں پیش کر کے اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ مبادلے کی اسکیم کی ماتحت مختلف علاقوں میں کافی مدت تک کام کریں تاکہ وہ علاقائی تہذیبوں کی روح سے آشنا ہو جائیں اور ان پر یہ حقیقت کھل جائے کہ دراصل ان میں سے ہر ایک مقامی روپ میں ہندوستان کی مشترک تہذیب کا منظر ہے۔

شاید یہ کہا جائے کہ ان دونوں منصوبوں پر اتنا بڑا خرچ ہو گا، جسے حکومت ہند اور ریاستی حکومتیں اس حالت میں جب انھیں اربوں روپے کے بیج سالہ منصوبے چلانے ہیں، ایک مدت تک برداشت نہیں کر سکتیں۔ لیکن اگر ہمارے اس دعوے میں کہ قومی تہذیب کا مسئلہ دراصل قومی تحفظ کا سوال ہے کچھ بھی اصلیت ہے تو ہمارے مجوزہ منصوبوں کو وہی اونچا ترجیحی درجہ ملنا چاہیے جو امن عامہ اور دفاع کو حاصل ہے اور اس کے لیے مطلوبہ رقم کسی نہ کسی طرح ہیا ہونی چاہیے۔

(3)

قومی تہذیب کی ترویج و اشاعت کا سوال بھی اس کی تعمیر و ترقی کے مسئلے سے کم اہمیت نہیں رکھتا۔ اس بات کی فوری ضرورت ہے کہ سارے ہندوستان میں لوگوں کے دلوں میں تہذیبی وحدت اور قومی اتحاد کا جذبہ اتنا قوی ہو جائے کہ لسانی، نسلی اور مذہبی فرقہ واریت کے انتشار آفریں اثرات کا مقابلہ کر سکے اور یہ تبھی ہو سکتا ہے جب مشترک تہذیب کی وحدت آفریں قوت کو کم وقت میں ملک کی کل جماعتوں اور کل افراد تک پہنچانے کی ایک شعوری اور منظم کوشش کی جائے۔ ہندوستان ایک جمہوری ریاست ہے اور اس کے لیے ان ریاستوں کی پیروی کرنا ممکن نہیں ہے جو اجتماعی اور انفرادی زندگی کے کل شعبوں پر تسلط رکھتی ہیں۔ اس لیے وہ سارے ملک پر ایک مشترک تہذیب زبردستی عائد نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ ضرور کر سکتا ہے اور اسے ضرور کرنا چاہیے کہ جن تعلیمی طریقوں سے جمہوری ملک اپنے ان مختلف جماعتوں میں قومی وحدت کی روح پیدا کرتے ہیں ان کے کام لے۔ ان میں سے ایک طریقہ



یہ ہے کہ وہ اپنے آئندہ شہریوں کو بچپن ہی میں جب ان کے ذہن و سیرت کی تشکیل ہوتی ہے۔ درسی کتابوں اور عام کتابوں کے ذریعے مشترک تہذیب کے سرمائے میں شریک کر لے۔ اگرچہ ہندوستان کے وفاقی آئین کی رو سے تعلیم کا انتظام ریاستی حکومتوں کو سونپا گیا ہے اور درسی کتابوں کے انتخاب و اشاعت کے لیے کوئی مرکزی محکمہ موجود نہیں ہے۔ پھر بھی حکومت ہند کی وزارت تعلیم سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے ذریعے سے ریاستی حکومت کی تعلیمی پالیسی میں ایک جہتی پیدا کرنے کے معاملے میں تھوڑا بہت اثر ڈالتی ہے اور وہ ان کو اس پر آمادہ کر سکتی ہے کہ سنٹرل ایڈوائزری بورڈ کی سب کمیٹی کی سفارش پر جو خاص اس غرض سے مقرر کی گئی ہو، زبان اور تاریخ کی درستی اور عام مطالعے کی کتابوں میں کچھ ایسے مضامین شامل کر لیں جن سے مشترک قومی تہذیب کا بنیادی تصور پیدا ہو سکے۔

لیکن درسی کتابوں اور عام مطالعے کی کتابوں کی ایک قسم یعنی کل ہندوستانی ریاستوں میں پڑھائی جانے والی ہندی ریڈرز میں متعلقہ حکومتوں کی رضامندی سے حکومت ہند کی نگرانی میں ایک کمیٹی کو تیار کرنا چاہیے جو نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہندی، سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن اور سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن کے نمائندوں پر مشتمل ہو۔ یہ کتابیں اس مقصد کو سامنے رکھ کر لکھی جائیں کہ ہندوستان کے ہر حصے میں بچوں کے سامنے ایسے زبان اور ایسے انداز میں جو ان کی عمر کے مناسب ہو قومی تہذیب کی ایک پوری تصویر جو ہر پہلو پر حاوی ہو پیش کر دی جائے۔ ایک خاکہ قومی زندگی کی مشترک اقدار، نصب العین اور اصول، شاہیر ملک کی زندگی کے حالات اور کارناموں کا، ایک جائزہ ان بہترین تہذیبی اشیاء کا جنہیں اہل ہند اپنی سب سے قیمتی مشترک میراث سمجھتے ہوں۔ آخر میں ہم اتنا اور کہیں گے کہ ہندوستان کی قومی تہذیب کا اصل مسئلہ جو ان سب مسائل سے اہم ہے، یہ ہے کہ ہندوستانی سماج دنیا کی ایک بہت پرانی سماج اور ہندوستانی قوم (قومیت کے جدید مفہوم کے لحاظ سے) ایک بالکل نئی قوم ہے۔ سماج کی حیثیت سے ہندوستانی ایک جہاز کی طرح ہیں جو پرانی روایات کی ساکن کھاڑی میں لنگر ڈالے کھڑا ہے۔ قوم کی حیثیت سے وہ ایک کشتی کے مانند ہیں جو نئے حالات کی طوفانی ہوائوں اور متلاطم سمندر کی زد میں ہے۔ وہ نہیں چاہتے کہ جو زنجیریں اسے ساحل سے بانہ دیتی ہیں، انہیں توڑ کر زمانہ حال کے جواز بھالے میں موجوں کے تھپیڑے کھاتے پھریں مگر اسی کے ساتھ انہیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ایک آزاد جمہوری ریاست بن جانے کے بعد وہ یہ بھی نہیں کر سکتے کہ ماضی کے بند پانی میں پڑے ٹرنے رہیں۔ چنانچہ انہیں سکون اور حرکت، قدامت اور جدت میں ایک صحیح توازن قائم کرنا ہے

یہ جیسا ہم نے ایک سابقہ باب میں کہا تھا حقیقی مشکل ہے، جس کا ہمیں آخر میں سامنا کرنا ہے



اور جس پر ہم ایک الگ کتاب میں بحث کریں گے۔ مگر اس آخری مسئلے سے ابھی طرح نیپٹنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس فوری مسئلے کو حل کر لیں کہ جماعتی تہذیبوں کی کثرت اور قومی تہذیب کی بنیاد کی وحدت میں کس طرح ہم آہنگی پیدا کی جائے۔ جو پچھلے صفحات میں ہم نے اس مسئلے کو وضاحت سے بیان کر کے اس کی اہمیت پر زور دے کر اور چند عملی تجویزیں پیش کر کے وہ ناچیز خدمت جو ہمارے بس کی تھی انجام دی ہے۔ لیکن اس کے حل کے لیے ان سب سیاسی اور ذہنی رہنماؤں کی متوجہ کوشش درکار ہے؛ جنہیں قدرت نے یہ فرض سونپا ہے کہ تاریخ کے اس نازک لمحے میں ہندوستان کی قسمت کی تشکیل کریں۔ اگر ہم ان کو یہ یقین دلا سکیں کہ تہذیبی مسئلہ جو ہندوستان کے سامنے ہے کسی طرح سیاسی اور معاشی مسئلوں سے کم اہمیت نہیں رکھتا تو ہمارا فرض پورا ہو جائے گا۔

وہلینا الالبلاغ